

30 Keep
Cours on 21.50
CENTRE NATIONAL DE LA RECHERCHE SCIENTIFIQUE



ARCHIVES DE SOCIOLOGIE DES RELIGIONS

publiées par le
GROUPE DE SOCIOLOGIE DES RELIGIONS

CENTRE D'ÉTUDES
SOCIOLOGIQUES
(C. N. R. S.)

FONDATION NATIONALE
DES
SCIENCES POLITIQUES

9-12; 1960-61

Janvier-Juin 1960

EDITIONS DU CENTRE NATIONAL DE LA RECHERCHE SCIENTIFIQUE
13, quai Anatole-France, Paris (7°)

V. 9-12

1960-61

72052

ARCHIVES DE SOCIOLOGIE DES RELIGIONS

DIRECTION - REDACTION

Groupe de Sociologie des Religions

82, rue Cardinet, Paris, XVII^e, Tél. WAG. 26-24

ADMINISTRATION

Editions du Centre National de la Recherche Scientifique

13, quai Anatole-France, Paris, VII^e, Tél. SOL. 93-39

C.C.P. Paris 90.61-11

VENTE ET ABONNEMENTS

à dater de janvier 1960

France et Etranger

Le numéro de 192 à 224 pages 13 N.F.

Abonnement annuel : deux numéros (*franco de port*) 22 N.F.

SOMMAIRE

	Pages
Max WEBER. <i>La morale économique des grandes religions. Essais de sociologie religieuse comparée : Introduction.</i> (Traduction de M. Rubel et L. Evrard, avant-propos et notes de M. Rubel)	3
François-A. ISAMBERT. <i>Répartitions et variations des enterrements religieux à Paris (1884-1956)</i>	31

*
**

SCIENCES SOCIALES ET SCIENCES RELIGIEUSES.
SEPT COLLOQUES INTERNATIONAUX RÉCENTS :

François-G. DREYFUS. <i>Le colloque européen de sociologie du Protestantisme Strasbourg, 4-6 mai 1959. Compte rendu des discussions</i>	53
Jacques MAITRE. <i>La 6^e Conférence internationale de sociologie religieuse. Bologne, 3-6 septembre 1959 : La religion et l'intégration sociale</i>	73
Marie-Rose MAYEUX. <i>Cours d'été de Toumliline : 1956-1957-1958-1959</i> ..	81
Marina SRIABINE. <i>Décade de Cérisy-la-Salle : Le sacré et le profane</i>	95
<i>Un colloque sur socialisme et religion</i>	101
Jean GUIART. <i>Conférence sur les Millénarismes : Chicago, 8-9 avril 1960</i> ..	105
Norman BIRNBAUM. <i>The Sociology of Religion at the Fourth World Congress of Sociology. Stresa, 8-15 septembre 1959</i>	111

*
**

Reine GOLDSTEIN. <i>La minorité catholique d'une petite ville industrielle anglaise</i>	113
Samuel Z. KLAUSNER. <i>Why they chose Israel</i>	129
Maria-Isaura PEREIRA DE QUEIROZ. <i>L'étude ethno-sociologique des faits religieux au Brésil</i>	145
Dietrich GOLDSCHMIDT. <i>Die Religionssoziologie in der Bundesrepublik Deutschland (Anhang)</i>	153

BULLETIN BIBLIOGRAPHIQUE

Bulletin des thèses	155
Bulletin des périodiques	158
Bulletin des ouvrages	168

LA MORALE ÉCONOMIQUE DES GRANDES RELIGIONS

AVANT-PROPOS

EN 1920, Max Weber réunissait en volume ses essais de sociologie religieuse publiés de 1904 à 1919 dans *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*. Il rédigea un avant-propos pour préciser son point de vue et montrer l'éclairage de son travail (1).

Pour que la présente version française se comprenne mieux (elle tente de rendre un texte pourtant deux fois redoutable : par la densité de la pensée et la complexité de l'expression) (2), nous résumons ici les quelque quinze pages de cet avant-propos.

A qui s'intéresse aux problèmes de l'histoire universelle, un phénomène remarquable s'offrira dès l'abord : le caractère d'universalité qui marque la culture de l'Occident.

Qu'il s'agisse de sciences, d'arts, de droit, d'économie, aucune civilisation, hormis l'occidentale, n'a produit des œuvres, n'a établi d'institutions où la rationalité soit à ce point essentielle. On pourra trouver partout ailleurs l'état embryonnaire de ces œuvres ou institutions ; mais jamais on n'y relève ce caractère d'universalité et de rationalité qui scelle tout ce que l'Occident a produit de considérable. L'astronomie, avec ses fondements mathématiques, la science juridique romaine et canonique, la musique harmonique, l'architecture gothique, le fonctionnariat organisé, l'Etat constitutionnel : chacune de ses institutions relève d'un même esprit : le rationalisme.

(1) MAX WEBER, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, vol. I à III, Tübingen, Mohr, 1920-21. Le chapitre « Die Pharisäer », travail posthume, fut ajouté au troisième volume en 1921. Nous traduisons d'après la quatrième édition, photomécanique, 1947, vol. I, p. 237-275.

(2) Toute traduction d'une page de Max Weber qui ne serait que « fidèle » risque de trahir sa pensée. Aussi avons-nous cherché à donner à notre version le caractère d'une adaptation raisonnée plutôt que l'aspect d'une transposition littérale. Voir à ce sujet la note dans MAX WEBER, *Le savant et le politique*, traduction de Julien Freund, introduction de Raymond Aron, Paris, Plon, 1959, p. 218. On trouvera également dans ce dernier ouvrage un aperçu des différentes éditions françaises déjà publiées ou en préparation, ainsi que des versions anglaises et italiennes, des textes webériens (p. 203-211).

La présente traduction est publiée ici avec le consentement de l'éditeur. Les sous-titres sont du traducteur. Les notes appelées par un astérisque sont de l'auteur.

« Et il en va de même pour la puissance entre toutes chargée de fatalité dans notre vie moderne, le *capitalisme* » (3).

Des caractéristiques du capitalisme, Weber va nous entretenir tout au long de son avant-propos : la rentabilité, et donc le calcul rationnel du profit ; l'organisation rationnelle du travail « formellement » libre ; le marché organisé ; l'entreprise distincte de la vie privée ; l'antagonisme de classes entre le grand entrepreneur bourgeois et le salarié, et cet antagonisme a produit, mais en Occident seulement, le socialisme rationnel moderne.

Partout donc, Weber constatait et s'attachait à expliquer génétiquement ce rationalisme spécifique. Il le décelait sous les acceptions et dans les domaines les plus divers : rationalisation de l'attitude mystique, de l'économie, de la technique, du travail de recherche, de l'éducation, de la guerre, de l'administration, etc.

Une page permet de situer l'œuvre de Weber par rapport à une école de pensée qui, sans être nommée, sert souvent de référence dans l'exposition de l'argument explicite : le marxisme.

« Quand on sait l'importance fondamentale de l'économie, il est convenable que chacun de ces essais d'explication tienne compte avant tout des conditions économiques. Ceci posé, il ne faut pas méconnaître la connexion causale. Que si le rationalisme économique dépend, dans sa genèse, de la technique et du droit rationnel, il n'en dépend pas moins de l'aptitude et de la disposition des hommes pour des genres déterminés de la *conduite de vie* pratique et rationnelle en général. Partout où cette dernière a été obstruée par des obstacles de nature morale, le développement d'une vie *économiquement* rationnelle se heurtait à de fortes résistances intérieures. Or parmi les éléments constitutifs les plus importants de la conduite de vie, on observe, partout dans le passé, les forces magiques et religieuses, tout comme les représentations des devoirs découlant de la croyance en ces forces. C'est de ces éléments que nous parlons dans les essais réunis et complétés ici » (4).

Ses essais sur « l'Éthique du protestantisme et l'esprit du capitalisme », et « les Sectes protestantes et l'esprit du capitalisme », Weber les met au nombre des études sur les conditions de genèse d'une « mentalité économique ». C'est donc là un seul aspect du rapport causal envisagé. Quant aux essais intitulés « L'éthique économique des grandes religions », l'auteur affirme y avoir recherché la trame d'une dualité de causes : il s'agissait pour lui de dépister les éléments conjugués qui constituent la morale économique et religieuse de l'Occident, en opposition à d'autres morales.

On voit immédiatement que Max Weber, de manière non explicite, tient à situer sa méthode d'analyse dans l'orbite de la conception connue sous le nom de « matérialisme historique ». Il l'avait fait explicitement en lançant

(3) M. W., *Gesammelte Aufsätze*, op. cit., p. 4.

(4) *Ibid.*, p. 12.

le programme de l'Archiv, dont en 1904 il prit la direction avec Werner Sombart et Edgar Jaffé.

On serait tenté d'affirmer que l'œuvre de Weber se rattache au programme scientifique de Marx (5). On y retrouve en effet nombre de thèmes qui figurent dans l'œuvre de son devancier, restée inachevée : l'Etat, la bureaucratie, les types historiques de la propriété foncière, le salariat, le marché mondial (6).

Bien entendu, l'attitude politique de Weber, ou si l'on veut, le choix qu'il fait des valeurs pour la défense d'un idéal de culture, s'oppose directement au choix de Marx. Pourtant l'homme politique était assez proche du marxisme social-démocrate, dont les positions en 1914 n'étaient pas fondamentalement différentes des siennes. Il veut une Allemagne grande et forte. Nationaliste libéral, il se range comme ses compatriotes sociaux-démocrates (mais sans se référer à Marx et à Engels) aux côtés de la patrie en guerre (7).

Weber a fait la part trop belle aux aspects « rationnels » du capitalisme industriel au détriment de son irrationalité, qu'il estimait en quelque sorte sublimée par son contraire ; il est mort avant de voir ses espoirs démentis et ses appréhensions vérifiées : la démence du nihilisme hitlérien et la « rationalité » de l'entreprise stalinienne. Le premier s'inscrit dans le contexte du capitalisme occidental, idéalisé par Weber. La seconde se réalise avec l'appoint d'une idéologie fabriquée, assemblage de quelques citations de Marx.

M. RUBEL.
C.N.R.S.

(5) Sur l'influence de Marx sur Weber, voir G. BAUMGARTEN, Introduction à Max WEBER : *Soziologie, Weltgeschichtliche Analysen, Politik*, Stuttgart, Kröner, 1956. « Disciple et adversaire de Marx, Weber a posé ses jalons méthodiques » (p. xxvi).

(6) Cf. M. RUBEL, *Karl Marx, Essai de biographie intellectuelle*, Paris, M. Rivière, 1958, p. 333 et sv.

(7) Cf. Raymond ARON, Introduction à Max WEBER, *op. cit.*, p. 28 et sv.

LA MORALE ÉCONOMIQUE DES GRANDES RELIGIONS

Essais de sociologie religieuse comparée (*)

INTRODUCTION

NOUS examinons ici cinq systèmes gardiens d'une règle de vie, qu'ils soient religieux ou religieusement déterminés. Nous les avons qualifiés de grands pour marquer, sans la moindre intention valorisante, qu'ils ont su rassembler autour d'eux des masses particulièrement importantes de professants. Il s'agit de l'éthique religieuse du Confucianisme, de l'Hindouisme, du Bouddhisme, du Christianisme et de l'Islamisme. Si nous avons cru bon d'y ajouter le Judaïsme, c'est d'abord qu'il porte en lui les conditions historiques décisives pour comprendre le Christianisme et l'Islamisme ; c'est ensuite qu'il a une importance historique propre à l'épanouissement de l'éthique occidentale moderne en matière d'économie. Cette importance, en partie réelle et en partie prétendue, a été discutée assez souvent ces dernières années (8).

(*) Paru dans *Archiv für Sozialwissenschaft* de Jaffé, vol. 41-46 (1915-1919), en plusieurs parties. Nous en donnons les premières, sans changement, telles qu'elles avaient été rédigées deux ans auparavant et lues devant quelques amis. A cause de ma mobilisation, il m'a été impossible d'y ajouter l'« appareil » scientifique initialement prévu ; une courte bibliographie le remplace au début de chaque chapitre. Par conséquent, les divers domaines sont inégalement développés. Si les essais ont été néanmoins imprimés à l'époque, c'est parce qu'il était impossible de revenir à des ordres d'idées d'une période antérieure, après une guerre qui a marqué la vie de tous. En outre, les essais devaient paraître en même temps que l'étude sur « L'Economie et la Société » contenue dans *Grundriss der Sozialökonomik*, interpréter et compléter le chapitre de la sociologie religieuse (et aussi pour être éclaircis par lui sur plusieurs points). Il me semblait qu'ils pouvaient répondre tels quels à cette tâche. Nécessairement lapidaires et inégalement élaborés, leur valeur intrinsèque s'en est trouvée diminuée en certains endroits : d'autres que nous traiteront sans doute plus tard mieux que je n'ai pu le faire, des points négligés. D'ailleurs, même sous une forme achevée, ces études ne pourraient prétendre à un caractère définitif, l'auteur ayant dû faire appel à des sources traduites. Cependant, même dans leur forme actuelle, elles peuvent utilement compléter certains types de problèmes de la sociologie religieuse, voire peut-être de la sociologie économique. En publiant le présent recueil, j'ai cherché à supprimer quelques petites erreurs et à corriger les imperfections les plus graves, surtout dans l'analyse des conditions chinoises, pour autant qu'un non-spécialiste est à même de le faire avec les matériaux dont il dispose. Les références aux sources ont été en partie complétées.

(8) Paru en 1919 (N.D.T.).

D'autres religions ne seront mentionnées que dans la mesure où cela sera nécessaire pour une vue d'ensemble historique. En ce qui concerne le christianisme, nous nous rapportons aux essais, supposés connus, parus précédemment dans cette collection (9).

Nous espérons que dans le cours même de l'analyse l'on saisira ce que nous entendons par « éthique économique » d'une religion. Ce que nous visons ici n'est pas la théorie éthique des compendiums théologiques, qui peut tout au plus servir d'instrument de connaissance (sans doute parfois très important) ; ce sont les *impulsions pratiques pour l'action*, telles qu'elles s'enracinent dans les contextures psychologiques et pragmatiques des religions. En dépit de son allure d'esquisse, notre analyse fera sentir cependant toute la complication d'un phénomène concret tel que l'éthique économique et toutes les influences nombreuses et variées auxquelles elle est soumise. Nous verrons, en outre, que des formes d'organisation économique, extérieurement semblables, peuvent aller de pair avec une éthique économique très différente et produire alors des résultats historiques très divers, selon les particularités de cette éthique. Une éthique économique n'est pas une simple « fonction » de formes d'organisation économiques, pas plus qu'inversement, elle ne crée celles-ci de manière univoque.

Aucune éthique économique n'a jamais été déterminée par la seule religion. En face de toutes les attitudes humaines envers le monde — conditionnées par des facteurs religieux ou par d'autres facteurs « intérieurs » (dans le sens où nous l'entendons) — cette éthique possède, bien entendu, un certain degré d'autonomie véritable. Des données géographiques, économiques et historiques déterminent cependant au plus haut degré l'ampleur de cette autonomie. Quoi qu'il en soit, la détermination religieuse du mode de vie est également un — je dis bien un — des facteurs déterminants de l'éthique économique. Bien entendu, le mode de vie religieux est à son tour profondément influencé par des facteurs économiques et politiques, agissant dans des limites géographiques, politiques, sociales et nationales données. On s'étendrait à l'infini, si l'on voulait exposer ces influences jusque dans leurs moindres détails. Nous ne pouvons ici essayer de présenter que les éléments directeurs du mode de vie de ces *strates* sociales qui ont le plus fortement influencé l'éthique pratique des religions dont elles relèvent. Ces éléments ont donné à la morale pratique ses traits les plus caractéristiques qui, tout en les diversifiant, ont eu leur importance pour la morale économique.

Il ne s'agit pas là nécessairement d'une seule et même *strate*. Les strates dont nous venons de fixer l'importance, peuvent changer dans le cours de l'histoire. Et jamais l'influence d'une seule strate n'a eu un caractère exclusif. Toutefois, il est possible de supputer souvent l'influence sensiblement déterminante du mode de vie de certaines strates à propos de telle ou telle religion. Quelques exemples en manière d'anticipation.

(9) Il s'agit, bien entendu, d'*Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*. Voir notre *avant-propos* (N.D.T.).

Le confucianisme était l'éthique sociale de prébendiers possédant une culture littéraire empreinte de rationalisme. Celui qui n'appartenait pas à cette couche *cultivée* n'était rien. L'éthique sociale religieuse (ou, si l'on veut, irreligieuse) de cette strate a influencé le mode de vie chinois, dépassant de loin cette strate elle-même.

En revanche, l'hindouisme ancien fut véhiculé par une caste héréditaire de lettrés, libre de toute charge, et remplissant le rôle de pasteurs ritualistes auprès des individus et des communautés. Cette caste qui représentait le centre fixe autour duquel s'articulait la structure des divers ordres, marquait ainsi le système social de son caractère particulier. Seuls les brahmanes ayant une *formation* védique constituaient, en tant que représentants de la tradition, le véritable ordre religieux. Ce n'est que plus tard qu'une classe concurrente d'ascètes non-brahmanes apparut à leur côté. Plus tard encore, pendant le moyen-âge indien, surgit au sein de l'hindouisme l'ardente religiosité sacramentale du Sauveur, répandue dans les couches inférieures animées par des mystagogues plébéiens.

Le bouddhisme fut propagé par des moines mendiants et vagabonds, résolument contemplatifs et contempteurs du monde. Eux seuls étaient membres de la communauté, au sens plein du terme, tous les autres restant des laïcs, des inférieurs au sens religieux : objets, et nullement sujets de la religiosité.

A ses débuts, l'Islam était la religion des guerriers conquérants, un ordre chevaleresque de croisés disciplinés, exempts toutefois de l'ascétisme sexuel de leurs homologues chrétiens de l'époque des croisades. Cependant, au moyen-âge islamique, le soufisme contemplatif et mystique a joué un rôle pour le moins aussi important, sous la conduite de techniciens plébéiens de l'état orgiastique. Par la même similitude, les confréries de la petite bourgeoisie sont issues du soufisme à la manière des tertiaires chrétiens, mais avec un développement plus universel.

Depuis l'exil, le judaïsme était la religion d'un « peuple de parias » bourgeois — nous verrons en temps utile la signification précise de ce terme. Au cours du moyen-âge, le judaïsme passa sous la direction d'une couche d'intellectuels à formation littéraire et ritualiste particulière. Cette couche représentait une *intelligentsia* de petits-bourgeois rationalistes en constante prolétarianisation.

Le christianisme, enfin, a commencé sa carrière comme doctrine d'artisans itinérants. A toutes les périodes de son essor extérieur et intérieur, dans l'antiquité aussi bien qu'au moyen-âge et aux temps du puritanisme, il a été une religion spécifiquement urbaine et avant tout bourgeoise. La cité de l'Occident, unique parmi toutes les autres cités — et la bourgeoisie, sous la forme particulière qu'elle n'a trouvée que dans l'Occident — fut le théâtre principal du christianisme. Cela vaut autant pour la piété pneumatique de la communauté antique que pour les ordres mendiants du haut moyen-âge et pour les sectes de la Réforme jusqu'au piétisme et au méthodisme.

Religion et statut social.

Selon la thèse que nous soutenons dans les considérations qui vont suivre, la nature particulière d'une religion est loin de n'être qu'une simple fonction du statut social de la strate qui se présente comme son véhicule caractéristique, ou d'en représenter seulement l'« idéologie », ou d'être le « reflet » de ses intérêts matériels ou moraux. Interpréter ainsi le point de vue de la présente analyse serait au contraire un malentendu total.

Quelque profondes qu'aient été les influences sociales, économiquement et politiquement déterminées, sur une éthique religieuse dans tel ou tel cas particulier, — celle-ci a pourtant reçu une empreinte spécifique et première de la religion, et tout d'abord du contenu de sa révélation et de sa promesse. Certes, il arrive fréquemment que révélation et promesse subissent une réinterprétation radicale dès la génération qui suit, pour s'adapter aux besoins de la communauté, mais ce sont en règle générale, précisément et avant tout, des *besoins religieux*. Ce n'est que de façon secondaire que d'autres sphères d'intérêts ont pu exercer leurs effets, à vrai dire souvent sensibles et parfois même décisifs. Nous aurons l'occasion de voir que les changements intervenus dans les strates socialement importantes ont certes pu avoir une influence profonde, quelle que soit la religion en cause ; cependant, le type d'une religion, une fois bien caractérisé, a habituellement influencé de façon assez sensible le mode de vie de couches très hétérogènes.

On a tenté d'interpréter de diverses manières les connexions entre l'éthique religieuse et le statut d'intérêts, de sorte que la première se présentait seulement comme une « fonction » du second. Cette interprétation se faisait non seulement dans le sens du soi-disant « matérialisme historique » — que nous ne discutons pas ici — mais aussi dans un sens purement psychologique.

Une dépendance de classe tout à fait générale et abstraite de l'éthique religieuse pourrait être déduite de la théorie du « ressentiment », bien connue depuis le brillant essai de Fr. Nietzsche et intelligemment reprise par certains psychologues. Si la transfiguration éthique de la miséricorde et de la fraternité humaine est moralement une « révolte des esclaves », de ceux qui ont été frustrés soit dans leurs dispositions naturelles, soit dans les chances offertes à leur vie par le destin, si, par conséquent, l'éthique du « devoir » n'est que le produit de sentiments de vengeance « refoulés » parce qu'impuissants, chez ceux qui sont condamnés à gagner leur pain et s'insurgent contre le mode de vie de maîtres libérés des devoirs, il en résulterait alors manifestement une solution très simple pour les problèmes les plus importants posés à la typologie de l'éthique religieuse. Cependant, quelque heureuse et féconde qu'ait été en soi la découverte de la signification psychologique du ressentiment, une grande prudence s'impose dans l'évaluation de sa portée socio-éthique.

Quant aux mobiles qui ont déterminé les diverses formes de la « rationalisation » éthique du mode de vie, considérées en elles-mêmes, nous aurons maintes occasions d'en reparler. Ils n'ont le plus souvent rien à voir avec

le ressentiment. En ce qui concerne toutefois l'évaluation de la *souffrance* dans l'éthique religieuse, elle a subi indubitablement un changement typique. Correctement entendu, ce changement confirme en partie la théorie initialement élaborée par Nietzsche. C'est dans les fêtes religieuses de la communauté qu'on a vu se manifester de façon tangible l'attitude originelle devant la souffrance, avant tout dans le comportement envers les individus frappés par la maladie ou par d'autres calamités persistantes. Ceux que la souffrance, le deuil ou autres malheurs accablaient continûment, étaient, selon la nature de leur mal, soit possédés d'un démon, soit frappés par la colère d'un dieu offensé. Tolérer de tels êtres au sein de la communauté culturelle pouvait lui attirer de graves ennuis. En aucun cas, ils ne pouvaient participer aux repas culturels ou aux sacrifices, leur présence pouvant déplaire aux dieux et provoquer leur colère. Les repas sacrificiels réunissaient des hommes en liesse — même dans Jérusalem à l'époque du siège.

En traitant la souffrance comme un symptôme de la haine divine et comme un signe de culpabilité secrète, la religion correspondait psychologiquement à un besoin universel. L'homme heureux se contente rarement du fait d'être heureux. Son besoin va au delà : il réclame le *droit* d'être heureux. Il veut être persuadé qu'il « mérite » son bonheur, surtout en comparaison avec d'autres. Et il veut aussi pouvoir croire que les moins fortunés, privés du même bonheur, n'ont que ce qu'ils méritent. Ce bonheur veut être « légitimé ». Si l'on entend par l'expression générale « bonheur » tous les biens de l'honneur, de la puissance, de la fortune et de la jouissance, on se trouve en présence de la formule la plus générale de ce service de légitimation, que la religion avait à rendre aux intérêts intérieurs et extérieurs de tous les maîtres, les possédants, les vainqueurs, les bien-portants, bref, de tous les heureux : la théodicée du bonheur. Elle est enracinée dans des besoins multitudinaux (« pharisaïques ») et par là-même facilement compréhensible, bien que souvent on ne prête pas assez d'attention à ses effets.

Théodicée de la souffrance et mythe du Sauveur.

En revanche, le chemin qui a conduit au renversement de cette attitude, c'est-à-dire à la transfiguration religieuse de la souffrance, est plus compliqué. Il y eut tout d'abord la constatation que le charisme des états extatiques, visionnaires, hystériques, bref de tous les états extraordinaires considérés comme « sacrés » et dont la production était par conséquent l'affaire de l'ascétisme magique, était mis en branle, ou du moins facilité, par toutes sortes de mortifications et d'abstinences visant la nourriture normale et le sommeil aussi bien que les rapports sexuels. Le prestige de ces mortifications provenait de l'idée que certains modes de souffrance et certains états anormaux provoqués par la mortification pouvaient conduire à la possession de forces surhumaines, magiques. Les vieux interdits du tabou et les abstentions dans l'intérêt de la pureté culturelle — conséquences de la croyance aux démons — agissaient dans

le même sens. Par la suite, il vint s'ajouter un élément indépendant et nouveau : le développement des cultes de « rédemption », qui adoptèrent une position foncièrement nouvelle vis-à-vis de la souffrance individuelle. Le culte primitif de la communauté, et surtout celui des associations politiques, ne faisait aucune place aux intérêts individuels. Le dieu tribal et local, les dieux de la cité et de l'empire ne se souciaient que des intérêts concernant la communauté dans son ensemble : la pluie et le soleil, le butin de la chasse, la victoire sur l'ennemi. La communauté comme telle s'adressait donc à eux dans le culte commun. Pour éloigner ou écarter les maux qui ne concernaient que l'individu — surtout la maladie — celui-ci ne se tournait point vers le culte de la communauté, mais il consultait en tant qu'individu le sorcier le plus âgé, faisant fonction de « pasteur ». Le prestige de certains magiciens et celui des esprits ou des dieux au nom desquels ils accomplissaient leurs miracles, leur assurait une clientèle nombreuse, sans tenir compte de l'affiliation locale ou tribale. Dans des circonstances favorables, il en résultait la formation d'une « communauté » indépendante des associations ethniques. Certains « mystères » — mais pas tous — ont connu ce cheminement. Ce qu'ils promettaient, c'était le salut des individus en tant qu'individus devant la maladie, la pauvreté et toutes sortes de misères et de périls. Ainsi le magicien se transformait en mystagogue : des dynasties héréditaires de mystagogues, ou encore une organisation de fonctionnaires entraînés se formaient sous la direction d'un chef désigné selon certaines règles. Ce chef pouvait alors être reconnu comme l'incarnation d'un être surhumain ou seulement comme son prophète, autrement dit comme l'annonciateur ou l'agent de son dieu. Ainsi naquit une organisation religieuse collective pour la « souffrance » individuelle comme telle et pour la « rédemption » de cette souffrance.

La révélation et la promesse s'adressaient naturellement à la masse de ceux qui avaient *besoin* d'être sauvés. Eux-mêmes et leurs intérêts passèrent au centre de l'entreprise professionnelle de la « cure d'âmes », qui trouve ici sa véritable origine. Constaté la cause du mal — confession des « péchés », c'est-à-dire des violations des commandements rituels, et recommandation d'attitudes susceptibles de chasser la souffrance — telle fut dès lors la vocation typique des magiciens et des prêtres. Leurs intérêts matériels et spirituels pouvaient désormais se mettre réellement et progressivement au service de mobiles spécifiquement *plébéiens*. Un nouveau pas fut fait dans cette voie lorsque, sous la pression d'une détresse typique et sans cesse renouvelée, on vit naître une religiosité de « rédempteur ». Elle supposait un mythe du sauveur, donc une conception du monde sinon absolument, du moins relativement *rationnelle*, dont le principal objet était à nouveau la souffrance. La mythologie primitive de la nature en était, le plus souvent, le point de départ. Les esprits qui régissaient le va-et-vient de la végétation et la marche des corps célestes exerçant leur influence sur les saisons, devinrent les véhicules privilégiés des mythes du dieu souffrant, mourant et ressuscitant, du dieu qui à son tour garantissait aux hommes en détresse le retour du bonheur ici-bas ou le bonheur dans l'au-delà. Ou encore : une figure populaire de la légende héroïque — tel Krishna aux Indes — embellie par les mythes de l'enfance, de l'amour

et de la lutte, devint l'objet d'un culte fervent du sauveur. Chez un peuple politiquement tourmenté, tels les Israélites, le nom de Sauveur (Moshua) s'attacha d'abord aux hommes qui l'avaient sauvé de la détresse politique (Gédéon, Jephté), pour désigner ensuite les promesses « messianiques ». Chez ce peuple, le seul de sa sorte en l'occurrence, la souffrance d'une *communauté* populaire et non celle de l'individu devint, dans des conditions très particulières, l'objet d'espérances religieuses de salut. En règle générale, le sauveur avait à la fois un caractère individuel et universel : il était disposé à se porter garant du salut de l'*individu* et de *chaque* individu qui se tournait vers lui.

La figure du sauveur pouvait avoir un caractère très diversifié. Dans la forme tardive de la religion zoroastrienne, avec ses multiples abstractions, une figure créée de toutes pièces assumait le rôle de médiateur et de sauveur dans l'économie du salut. L'inverse pouvait également se produire : un personnage historique, légitimé par des miracles et des réapparitions visionnaires, était élevé au rang de sauveur. Des facteurs purement historiques ont décidé de la réalisation de toutes ces diverses possibilités.

Cependant, dans presque tous les cas, les espérances de rédemption donnaient naissance à une théodicée de la souffrance.

Prophétisme et rédemption.

Les promesses des religions de rédemption restaient tout d'abord attachées à des prémisses ritualistes plutôt qu'éthiques. Ainsi, par exemple, les avantages terrestres et célestes des mystères éleusiaux étaient liés à la pureté rituelle et à la participation au rituel éleusien. Mais le rôle croissant que les dieux particuliers, protecteurs des procédures juridiques, assumaient à mesure que le droit gagnait en importance, leur imposait la tâche de protéger l'ordre traditionnel : le châtimement de l'injustice et la récompense du juste. Lorsqu'une prophétie influençait de façon décisive le développement religieux, le « péché » n'était plus considéré simplement comme une infraction ayant un caractère magique, mais avant tout comme un manque de foi envers le prophète et ses commandements. Le péché se présentait alors comme la cause de toutes sortes de malheurs.

Toutefois, le prophète lui-même n'était pas toujours un rejeton ou un représentant des classes opprimées. Nous verrons que c'est le contraire qui se produisait en règle presque générale. De même que le contenu de son enseignement n'était pas principalement déterminé par l'horizon intellectuel de ces classes. Sans doute, ce n'était pas en général les gens heureux, riches et puissants qui *avaient besoin* d'un sauveur et d'un prophète, mais les opprimés ou du moins ceux que la misère menaçait. C'est donc dans les couches sociales moins favorisées qu'une religion de rédemption prophétiquement annoncée trouvait à s'implanter durablement, y remplaçant entièrement la magie, ou la complétant rationnellement. Chaque fois que les promesses des prophètes ou du sauveur ne correspondaient pas suffisamment aux besoins des couches socialement

moins favorisées, une religiosité de rédemption secondaire se développait régulièrement au sein des masses, à l'ombre de la doctrine officielle. La conception rationnelle du monde, préformée en germe dans le mythe du Sauveur, avait dès lors pour rôle de créer une théodicée rationnelle de l'infortune. En même temps, elle donnait souvent à la souffrance comme telle une signification positive, qu'elle n'avait jamais eue à l'origine.

Avec le développement des divinités éthiques qui punissent et récompensent, la souffrance volontairement provoquée par la mortification avait déjà changé de sens. Primitivement, la contrainte magique des esprits, invoqués par des formules de prières, était accrue par la mortification en tant que source d'états charismatiques. Cette contrainte fut préservée dans les mortifications par la prière et dans les prescriptions culturelles de l'abstinence, même lorsque les formules magiques d'invocation des esprits s'étaient changées en supplications adressées à un dieu. La pénitence venait s'y ajouter comme moyen d'apaiser la colère des dieux par le repentir, et de détourner par l'auto-punition les sanctions encourues. Les nombreuses abstinences attachées initialement (surtout en Chine) au deuil mortuaire en vue de conjurer l'envie et la colère du défunt, furent facilement transférées aux relations avec les dieux eux-mêmes ; elles firent apparaître la mortification et, finalement, les privations volontaires elles-mêmes comme plus agréables aux dieux que la naïve jouissance des biens terrestres, qui rendait les jouisseurs moins accessibles à l'influence du prophète ou du prêtre.

La puissance de tous ces facteurs individuels fut considérablement augmentée, en certaines circonstances, par le besoin croissant d'un « sens » éthique de la répartition des biens parmi les hommes, conséquence de la rationalité croissante de la conception du monde. Avec la rationalisation progressive des conceptions éthico-religieuses et l'élimination des représentations magiques primitives, la théodicée se heurtait à des difficultés de plus en plus grandes. Trop fréquente était la souffrance individuelle « imméritée ». Trop souvent ce n'étaient pas les meilleurs, mais les « mauvais » qui réussissaient le mieux — non seulement du point de vue de la « morale des esclaves », mais même d'après les normes de la classe des maîtres.

On peut expliquer les souffrances et les injustices par le péché individuel commis dans une vie antérieure (migration des âmes), par la faute des ancêtres qui se vengent jusqu'à la troisième et la quatrième génération, ou — et il s'agit là d'un principe — par la corruption de toutes les créatures comme telles. En compensation, il y avait les promesses : espoir d'une vie future meilleure dans ce monde pour l'individu (migration des âmes), ou pour ses descendants (royaume du messie), ou dans l'au-delà (paradis). L'idée métaphysique de dieu et du monde, engendrée par l'indéracinable besoin d'une théodicée, n'a réussi à produire qu'un nombre limité de systèmes de pensée (trois en tout, comme nous le verrons) donnant des réponses rationnellement satisfaisantes à la question posée par la non-congruence du destin et du mérite : la doctrine indienne du karma, le dualisme zoroastrien et le prédestinationisme du *Deus absconditus*.

Cependant, ces solutions rationnellement les plus cohérentes ne sont apparues sous une forme pure qu'à titre exceptionnel.

Le besoin rationnel d'une théodicée de la souffrance — et de la mort — a produit des effets extrêmement puissants. En vérité, il a modelé les traits importants des religions telles que l'Hindouisme, le Zoroastrisme et le Judaïsme et, dans une certaine mesure, le Christianisme paulinien et postpaulinien.

En 1906, il y avait encore, sur un nombre assez considérable de prolétaires, une minorité qui indiquait comme raison de son incroyance des conclusions tirées des théories naturalistes modernes. La majorité, en revanche, invoquait l'« injustice » de l'ordre de ce monde — sans doute parce qu'elle croyait à une compensation révolutionnaire intramondaine.

La théodicée de la souffrance pouvait être teintée de ressentiment. Mais le besoin d'une compensation pour l'insuffisance du sort ici-bas ne portait point, en règle générale, l'empreinte fondamentale du ressentiment. Sans doute, le besoin de vengeance se conciliait fort bien avec la croyance que l'injuste menait bonne vie ici-bas, parce que l'enfer lui était réservé plus tard ; que la félicité éternelle est réservée à l'homme pieux, que par conséquent, les péchés occasionnels que les pieux sont eux-mêmes amenés à commettre, doivent être expiés dans ce monde-ci. On peut cependant constater aisément que même cette façon de penser, assez rare au demeurant, n'était pas toujours déterminée par le ressentiment et, de plus, qu'elle n'était pas toujours le fait de couches socialement opprimées. Nous verrons qu'il n'y a eu que peu d'exemples — dont un seul pleinement développé — d'une religiosité *essentiellement* co-déterminée par le ressentiment. Il est exact, toutefois, que le ressentiment *pouvait* être et était souvent un facteur important, à côté d'autres, dans le rationalisme religieusement déterminé de strates défavorisées ; mais ceci à des degrés très divers, souvent insignifiants, suivant la nature des promesses énoncées par les diverses religions.

Elites et opprimés devant la promesse du salut.

Quoi qu'il en soit, il serait tout à fait erroné de déduire l'« ascétisme » de ces sources. La défiance envers la richesse et la puissance, que l'on rencontre généralement dans les religions salvatrices proprement dites, avait son motif naturel surtout dans l'expérience des sauveurs, des prophètes et des prêtres : ils savaient que les classes « repues » et favorisées n'avaient en général qu'à un degré limité le besoin d'être sauvées, quel que fût le caractère du salut. Ils étaient donc moins « pieux » au sens de ces religions. Et le développement d'une éthique religieuse rationnelle avait dès l'abord ses racines positives dans la situation interne des classes considérées comme socialement inférieures.

Les strates qui possèdent solidement l'honneur et le pouvoir construisent habituellement leur légende d'élite en invoquant une qualité particulière qui leur serait immanente, le plus souvent la qualité de leur sang : leur sens de la dignité se nourrit de leur *être* réel ou prétendu. En

revanche, dans les couches socialement opprimées ou celles dont le statut est négatif, le sentiment de leur dignité trouve un aliment à sa portée dans la croyance en une « mission » particulière : leur valeur est garantie ou constituée par un *impératif* ou par un *succès* (fonctionnel). Ainsi leur propre valeur s'éloigne d'elles dans un au-delà, dans une « tâche » que Dieu leur assigne. C'est dans ce fait que résidait déjà la source du pouvoir idéal des prophéties *éthiques* surtout parmi les couches socialement défavorisées, sans que le ressentiment y jouât le rôle de levier. L'intérêt rationnel d'une compensation matérielle et morale comme telle suffisait amplement.

Il n'est pas douteux que par leur propagande, les prophètes et les prêtres ont mis également à leur service, consciemment ou inconsciemment, le ressentiment des masses. Mais cela n'est nullement le cas général. Cette force essentiellement négative n'a jamais été, autant que nous sachions, la source de ces conceptions essentiellement métaphysiques qui ont caractérisé toutes les religions de salut. Et avant tout, l'essence d'une promesse religieuse ne fut, ni nécessairement, ni même de façon prépondérante, d'être le simple porte-parole d'un intérêt de classe, extérieur ou intérieur. En elles-mêmes, les masses sont partout restées, comme nous le verrons, soumises à l'attraction massive de la magie primitive, à moins qu'une *prophétie* ne les ait entraînées, par des promesses bien déterminées, dans un mouvement religieux de caractère éthique. Au demeurant, le caractère particulier des grands systèmes éthico-religieux a été déterminé par des conditions sociales beaucoup plus individualisées que par la simple opposition de couches dominantes et couches dominées.

Pour éviter d'inutiles répétitions, nous ferons encore quelques remarques préliminaires sur ces divers points. Pour le chercheur empirique, les diverses valeurs sacrées, promises et offertes par des religions, ne doivent être interprétées ni exclusivement, ni même de préférence comme des biens dans l'« au-delà » — sans oublier que l'« au-delà » n'était guère connu de toutes les religions, ni même par toutes les grandes religions. A l'exception, partielle d'ailleurs, du christianisme, et de quelques autres confessions spécifiquement ascétiques, les biens de toutes les religions, primitives ou cultivées, prophétiques ou non prophétiques, étaient tout d'abord des objets bel et bien terrestres : santé, longue vie, richesse, telles étaient les promesses des religions chinoise, védique, zoroastrienne, hébraïque ancienne, islamique, tout comme des religions phénicienne, égyptienne, babylonienne et germanique ; telles aussi les promesses faites aux laïcs pieux de l'hindouisme et du bouddhisme. Seul le virtuose religieux (*der religiöse Virtuose*), c'est-à-dire l'ascète, le moine, le soufi, le derviche, aspiraient à des biens sacrés qui étaient « extra-terrestres » en comparaison des biens solides de ce monde. Mais ce bien sacré extra-terrestre n'était cependant pas le privilège exclusif de l'*au-delà*, même lorsqu'il était compris comme tel. Considéré du point de vue psychologique, ce que l'homme en quête du salut cherchait en premier lieu, c'était un comportement ici-bas. La *certitudo salutis* puritaine, l'état de grâce permanent impliqué dans le sentiment d'avoir victorieusement subi l'épreuve était,

du point de vue psychologique, le seul objet palpable parmi les biens sacrés de cette religiosité ascétique. Le sentiment d'amour acosmique du moine bouddhique, certain de pénétrer dans le Nirvana ; la bhakti (amour ardent de l'union avec Dieu) ou l'extase apathique des dévôts hindous, l'extase orgiaque des Chlysty dans la radjenie et du derviche tourneur, la transe divine et la possession de Dieu, l'adoration de Marie et du Sauveur, le culte jésuite du Sacré-Cœur, la dévotion quiétiste, la tendresse piétiste pour l'Enfant Jésus et sa « plaie sacrée » (*Wundbrühe*), les orgies sexuelles et semi-sexuelles dans la vénération du Krishna, les repas culturels raffinés des Vallabhacharis, les actes culturels des gnostiques onanistes, les diverses formes de l'*unio mystica* et de l'immersion contemplative dans le Tout-Un : tous ces états furent sans doute recherchés, dès l'abord, pour la valeur d'émotivité qu'ils offraient en *eux-mêmes* et *immédiatement* au croyant. A cet égard, ils s'apparentaient pleinement à l'ivresse alcoolique religieuse provoquée dans le culte dionysien ou dans le culte soma, aux ripailles totémiques, aux repas cannibalesques, à la consommation du haschich qui fut sacrée, à celle de l'opium et de la nicotine, bref à toutes les variétés de l'ivresse magique. Ils furent considérés comme spécifiquement consacrés et divins à cause de leur singularité psychique et à cause de la valeur *propre* qui en résultait pour chaque état pris en particulier.

Bien que les religions rationalisées, en conférant à ces actes spécifiquement religieux une signification métaphysique à côté de l'appropriation immédiate du salut, aient sublimé l'orgie pour en faire un « sacrement », il ne faudrait pas croire que l'orgie, fût-elle la plus primitive, ait été dépourvue de toute signification. Elle avait seulement son caractère magico-animiste et ne contenait pas — sauf dans une mesure très faible — de lien avec le pragmatisme du salut universel et cosmique, propre à tout rationalisme religieux. Toutefois, même dans ce cas, il n'en reste pas moins que le bien sacré avait naturellement pour le dévôt le caractère psychologique d'un bien *présent*.

Autrement dit : il consistait avant tout dans cet état-même, dans l'habitus émotionnel pur qui était provoqué directement soit par l'acte spécifiquement religieux (ou magique), soit par l'ascèse méthodique, ou encore par la contemplation.

Par leur nature profonde, aussi bien qu'extérieurement, ces attitudes inaccoutumées étaient essentiellement passagères. Les états « religieux » et les états « profanes » ne peuvent se distinguer que par le caractère *extraordinaire* des premiers. Mais un état extraordinaire, obtenu par les moyens de la dévotion, pouvait aussi bien être recherché comme un « état de salvation », durable dans ses effets, embrassant l'homme entier et son destin. La transition d'un état à l'autre est insensible.

Des deux conceptions suprêmes de la doctrine du salut, religieusement sublimée, « nouvelle naissance » et « rédemption », la première était une valeur magique des temps les plus reculés. Elle signifiait la conquête d'une âme nouvelle par l'acte orgiaque ou par un ascétisme méthodique. On la recevait temporairement dans l'extase, mais elle pouvait aussi être recherchée comme un habitus durable au moyen de l'ascétisme magique. L'ado-

lescent qui désirait entrer comme un héros dans la communauté des guerriers, ou participer comme membre du groupe cultuel aux danses ou aux orgies magiques, ou communier avec les dieux dans les repas culturels, devait recevoir une âme nouvelle. C'est pourquoi l'ascétisme des héros et des magiciens, l'initiation rituelle de l'adolescent et les rites de régénération dans les périodes importantes de la vie privée et collective remontent à une très haute antiquité. Les moyens employés pour ces activités variaient de même que les buts, c'est-à-dire les réponses à la question : « à quelles fins » renaître ?

Les divers états à valeur religieuse (ou magique) qui ont modelé la physionomie psychologique d'une religion, peuvent être systématiquement analysés de divers points de vue. Cette analyse ne sera point tentée ici. Nous voulons surtout dégager, en liaison avec ce que nous avons dit plus haut, cette constatation d'ordre général : la nature de l'état de félicité ou de régénération recherché dès ici-bas au sein d'une religion comme bien suprême devait nécessairement varier suivant le caractère de la couche sociale qui était la porteuse privilégiée de cette religiosité. Les chevaliers, les paysans, les gens de métier, les lettrés avaient naturellement des tendances différentes. Comme nous le verrons, ces tendances étaient, en elles-mêmes, loin de déterminer de façon univoque le caractère psychologique de la religion, mais elles pouvaient cependant l'influencer très profondément. Ainsi, par exemple, l'opposition des deux premières couches en face des deux autres revêtait une importance très grande. Parmi ces dernières, les intellectuels étaient toujours les gardiens d'un rationalisme plus théorique, alors que les gens de métiers (marchands, artisans) véhiculaient un rationalisme plus pratique. Quelle que fût la physionomie de ce rationalisme, son effet sur l'attitude religieuse était toujours très sensible. Avant tout, le caractère particulier des couches *intellectuelles* y jouait un rôle décisif. Il importe peu pour le développement religieux de notre temps que nos intellectuels modernes aient besoin de jouir non seulement de la gamme ordinaire des sensations d'ivresse, mais encore d'un état « religieux », d'une expérience « vécue » ; à bien y regarder, cette disposition consiste plutôt à meubler leur intérieur, s'il est permis de s'exprimer ainsi, d'ustensiles garantis anciens et d'un style parfait. Il serait vain de rechercher là la source d'un quelconque renouveau religieux.

Rationalisme religieux et vision du monde.

En revanche, la vocation particulière des couches intellectuelles était, dans le passé, d'une extrême importance pour les religions. Leur œuvre était, par excellence, de sublimer la possession religieuse du salut en la croyance à la « rédemption ». En elle-même, l'idée de la rédemption était vieille comme le monde, si l'on entend par là délivrance de la misère, de la faim, de la sécheresse et finalement de la maladie et de la mort. Toutefois, la rédemption n'acquies un sens spécifique que lorsqu'elle devint l'expression d'une « vision du monde » systématiquement rationalisée et d'une attitude pratique à l'égard de cette vision. L'une et l'autre donnaient à la rédemption son sens et sa qualité psychologique. Ce sont des intérêts

(matériels et moraux) et non des idées qui commandent immédiatement l'agir des hommes.

Toutefois, les visions du monde créées par des « idées » ont très souvent aiguillé les actions humaines sur les voies déterminées par le dynamisme des intérêts. « De quoi », et « pourquoi » on voulait et (ne l'oublions pas) on pouvait être sauvé, cela dépendait bien entendu de l'image qu'on avait du monde. On pouvait souhaiter quitter une servitude politique et sociale pour un règne messianique à venir ici-bas ; se laver de ce qui rituellement est souillure ou de l'impureté de l'âme enfermée dans le corps, pour atteindre la pureté d'une vie de beauté morale et corporelle ou d'une existence purement spirituelle ; ou bien échapper au jeu éternel et absurde des passions et des désirs humains, pour jouir du calme paisible de la pure vision divine ; ou encore se guérir d'un mal fondamental et de l'esclavage du péché, pour connaître la bonté libre et éternelle dans le sein d'un dieu-père ; s'affranchir du déterminisme astrologique des sphères célestes, pour obtenir la dignité, la liberté et la participation à l'essence de la divinité cachée ; briser les chaînes de la finitude perceptibles dans la souffrance, la détresse et la mort ; fuir la menace d'un châtement en enfer, vers une félicité éternelle dans une existence future, terrestre ou paradisiaque ; ou s'évader du cycle des réincarnations, châtement implacable des actions passées, pour gagner la paix éternelle ; ou en finir avec les absurdités de la méditation et de la vie réelle, pour se plonger dans un sommeil sans rêves.

Les solutions possibles étaient encore plus nombreuses. Elles dissimulaient toujours une attitude envers un fait du monde réel, ressenti comme spécifiquement « absurde » ; elles trahissaient, par conséquent, l'exigence que l'univers dans sa totalité fût, ou pût devenir, en quelque manière un « cosmos » intelligible. Mais ce désir, produit central du *rationalisme religieux* proprement dit, était véhiculé essentiellement par des couches d'intellectuels. Les voies et les résultats de ce besoin métaphysique, et son efficacité, étaient cependant plus ou moins grands. Nous pourrions avancer sur ce sujet quelques généralités.

La forme moderne de la rationalisation intellectuelle et téléologique, à la fois théorique et pratique, de la vision du monde et des modes de vie, a eu la conséquence générale que voici : plus ce genre particulier de rationalisation se développait, plus la religion se trouvait repoussée vers l'irrationnel (considéré sous l'angle d'une vision intellectuelle du monde). Ceci pour plusieurs raisons. D'une part, le rationalisme, s'il était conséquent, n'offrait aucune solution définitive et satisfaisante. En musique, le « comma » pythagoricien résistait à la rationalisation totale orientée vers une physique des tons ; c'est pourquoi les grands systèmes de musique de tous les peuples et de tous les temps se distinguaient avant tout par la manière dont ils savaient dissimuler cette irrationalité fatale ou, au contraire, s'en servir pour enrichir le monde des tonalités : la vision théorique du monde, et plus encore la rationalisation pratique de la vie, semblent avoir subi le même sort, à un degré encore plus sensible. Les grands types de vie rationnels et méthodiques étaient caractérisés par des

présuppositions irrationnelles, acceptées comme telles et incorporées dans ces modes de vie. Ce qu'étaient ces présuppositions dépendait dans une mesure assez importante de la nature particulière, historiquement et socialement déterminée, des couches qui étaient les véhicules de chacune de ces méthodes de vie, à l'époque décisive de leur formation. Autrement dit, elles dépendaient du *niveau des intérêts*, tel qu'il était déterminé dans ces couches par des facteurs extérieurs (sociaux) et des facteurs intérieurs (psychologiques).

Mystique et spéculation.

Les éléments irrationnels introduits dans la rationalisation du réel furent, en outre, les lieux où l'irrésistible besoin de l'intellectualisme, en quête de valeurs surnaturelles, dut se réfugier à mesure que le monde semblait s'en débarrasser. L'unité de l'image primitive du monde, où tout était magie concrète, tendait alors à se diviser, d'une part en une connaissance et une domination rationnelles de la nature et, d'autre part, dans des expériences « mystiques » dont les contenus ineffables demeuraient l'unique au-delà possible, à côté du mécanisme d'un monde sans dieu ; en vérité, cet au-delà demeurait intangible, extra-terrestre : c'était la sphère de la possession individuelle du salut, dans l'intimité de Dieu. Là où cette conséquence a été tirée radicalement, l'individu ne peut chercher son salut qu'à titre individuel. Ce phénomène apparut sous des aspects divers, à mesure que le rationalisme intellectualiste progressait, partout où des hommes se mettaient à rationaliser la vision du monde et en faisaient un cosmos dominé par des lois impersonnelles. Cette circonstance était par sa nature plus spécialement remarquable dans certaines religions et éthiques religieuses : celles où on ressentait le plus l'ascendant des couches intellectuelles aristocratiques, où l'on se consacrait à la connaissance exclusivement *cognitive* du monde, à la recherche de son « sens ». C'était le cas des grandes religions asiatiques et surtout indiennes. Pour toutes ces religions, la contemplation — l'immersion dans la quiétude et l'immobilité profondes et bienheureuses offertes par le Tout-Un — était le bien religieux suprême et ultime accessible à l'homme. Toutes les autres sortes d'états religieux n'étaient en comparaison qu'un succédané de valeur forcément relative.

Des conséquences importantes en résultaient pour les rapports de la religion et de la vie économique. Elles découlaient du caractère général des expériences « mystiques » (entendre : contemplatives) et des conditions psychologiques dans lesquelles on recherchait ces expériences.

La situation était tout autre lorsque les strates jouant le rôle principal dans le développement d'une religion se trouvaient pratiquement engagées dans la vie active : héros militaires, fonctionnaires politiques, ou hommes d'affaires, ou bien lorsque la religion était dirigée par une hiérarchie organisée.

Le rationalisme de la *hiérarchie* issu de l'administration professionnelle du culte et du mythe ou, à un degré supérieur, de la cure d'âme

(confession et direction des pêcheurs), cherchait partout à monopoliser l'octroi du salut religieux. Il tendait, par conséquent, à tempérer ce bien en lui donnant la forme d'une « grâce sacramentale » ou « institutionnelle », qui ne pouvait être accordée rituellement que par cette hiérocratie. Du point de vue de ses intérêts de puissance sociale, elle devait naturellement nourrir de très forts soupçons contre une certaine recherche de salut, qui était le fait d'individus isolés ou de communautés libres, adonnés à la contemplation, aux pratiques orgiaques ou ascétiques. Elle devait donc la soumettre à une réglementation rituelle et surtout à son propre contrôle hiérocratique.

D'ailleurs, le fonctionnariat *politique* se méfiait de tout mode de recherche individuelle du salut ou de toute innovation des libres communautés. Gardien des institutions de l'Etat, il avait le souci de maintenir la domestication et il soupçonnait volontiers toute tendance à s'en occuper ; il se savait également en concurrence avec les prêtres dispensateurs de la grâce et, surtout, il méprisait foncièrement l'aspiration à ces biens étrangers aux fins utilitaires et pratiques de ce monde. En dernier ressort, les devoirs religieux n'étaient pour tout fonctionnariat que des obligations professionnelles ou sociales envers l'Etat et la classe : le rituel correspondait au règlement, et toute religiosité revêtait, par conséquent, un caractère ritualiste, partout où une bureaucratie avait à en décider.

Une classe de chevaliers-soldats était, elle aussi, habituellement orientée dans ses intérêts vers l'ici-bas, et elle était étrangère à toute « mystique ». Il lui manquait généralement — comme à tout héroïsme — aussi bien l'inspiration que les qualités voulues pour maîtriser la réalité au moyen de la raison. L'irrationalité du « destin » et, dans certaines conditions, l'idée d'une « fatalité » (la *moira* homérique), vaguement conçue comme un déterminisme, se trouvaient derrière et au-dessus des dieux et des démons représentés comme des héros passionnés et puissants, dispensant aux héros humains assistance et hostilité, gloire et butin, ou mort. Aux *paysans*, dont toute l'existence économique était spécifiquement liée à la nature et soumise aux forces élémentaires, convenait la magie, c'est-à-dire la puissance de la sorcellerie contre les esprits régnant au-dessus et dans le sein des forces naturelles, ou le simple rachat de la bienveillance divine. Seuls des bouleversements profonds dans l'orientation de la vie, émanant d'autres strates ou de prophètes puissants, légitimés comme sorciers par la force du miracle, pouvaient les arracher à cette forme universelle et primitive de la religiosité. Les états orgiastiques et extatiques de la « possession », provoqués par des stupéfiants ou par la danse — états dépourvus de dignité et étrangers au sentiment d'honneur de la chevalerie — prenaient chez les paysans la même place que la « mystique » chez les intellectuels.

Enfin, nous pourrions considérer les strates de « citoyens » au sens occidental du terme (qu'elles fussent d'Europe ou d'ailleurs) : artisans, marchands, entrepreneurs d'industries domestiques et tout ce qu'on peut voir en ce genre dans l'Occident moderne. On pouvait visiblement attendre

de ces strates des prises de position religieuses très diverses, et cette disponibilité est d'une importance toute particulière pour notre propos.

C'est précisément dans ces couches, et plus fortement que dans toutes les autres, que nous trouvons la racine des phénomènes suivants : la grâce institutionnelle et sacramentelle de l'Eglise romaine dans les cités médiévales, piliers de la Papauté ; la grâce mystagogique et sacramentelle dans les cités antiques et aux Indes ; la religiosité orgiastique et contemplative des soufis et derviches du Proche-Orient ; en Asie, la magie taoïste, la contemplation bouddhiste, l'appropriation ritualiste de la grâce sous la direction spirituelle des mystagogues ; toutes les formes de l'amour du sauveur et de la croyance au rédempteur, depuis le culte de Krishna jusqu'au culte du Christ, universellement répandues ; le ritualisme rationnel et légaliste, et le sermon de la synagogue, éloigné de toute magie, parmi les juifs ; les sectes pneumatiques de l'antiquité, et les sectes ascétiques médiévales ; la grâce de la prédestination et la régénération éthique des puritains et méthodistes ; et toutes les formes de la recherche individuelle du salut.

Sans doute, la religiosité de toutes les autres couches était loin d'offrir sans mélange les traits que nous venons d'indiquer, et dont nous avons dit l'affinité particulière avec ces strates de « citoyens ».

Cependant, la « couche bourgeoise » dans son ensemble paraît, à première vue, se prêter à cet égard, à des déterminations beaucoup plus variées. Pourtant, c'est précisément dans cette couche sociale que les affinités avec des types déterminés de la religiosité se manifestent le plus clairement. La tendance à un rationalisme *pratique* dans le mode de vie était commune à toutes les strates ; elle était conditionnée par la nature de leur mode de vie, plus détaché des servitudes économiques naturelles. Toute l'existence de la bourgeoisie était fondée sur le calcul technique ou économique et sur la domination de la nature et des hommes, quelque primitifs que fussent les moyens dont elle disposait. Elle avait pour héritage une technique de vie qui maintes fois se figea en traditionalisme.

Bourgeoisie et prophétisme.

Toutefois, c'est précisément la couche bourgeoise qui avait, plus ou moins, la *possibilité* de promouvoir une réglementation *éthique* et rationnelle de la vie, conformément à sa tendance au rationalisme technique et économique. Elle n'a pas réussi à s'affirmer partout victorieusement contre la tradition d'une magie stéréotypée. Mais toutes les fois que la prophétie lui a fourni un substrat religieux, celui-ci pouvait appartenir à chacun des deux types fondamentaux du prophétisme, dont nous aurons souvent à discuter : le prophétisme « exemplaire », se posant en *modèle* d'une vie conduisant au salut — vie toujours contemplative et apathico-extatique — ; ou le prophétisme de « mission » qui, au nom d'un dieu, imposait au monde des *exigences* d'un caractère tout naturellement éthique et, très souvent, actif et ascétique.

On comprend aisément que cette seconde espèce de prophétisme, qui

appelle à l'action dans le monde, ait trouvé ici un terrain d'autant plus favorable que les couches bourgeoises, comme telles, ont pesé d'un poids social plus lourd et ont été arrachées à la servitude des tabous et à la division en clans et en castes. Dans ces conditions, l'ascèse active, l'action voulue par Dieu, nourrie par le sentiment d'être l'« instrument » de Dieu, pouvait devenir l'habitus religieux préféré, plutôt que la possession de Dieu ou l'abandon contemplatif et extasié en Dieu, attitude que les religions influencées par des couches d'intellectuels nobles considéraient comme le bien suprême. Dans l'Occident, l'ascétisme actif a toujours conservé sa prépondérance en face de la mystique contemplative, et de l'extase orgiastique ou apathique, bien que ces dernières y fussent également connues. L'ascétisme actif n'a cependant pas été limité à ces couches sociales, ce déterminisme social n'existant nullement de façon exclusive. La prophétie zoroastrienne, destinée aux nobles et aux paysans, et la prophétie islamique, adressée aux guerriers, avaient ce caractère actif exactement comme la prophétie et la prédication israélites et chrétiennes, contrastant ainsi avec la propagande bouddhiste, taoïste, néo-pythagoricienne, gnostique et soufiste. Toutefois, certaines conséquences spécifiques du prophétisme de mission ont été tirées, comme nous le verrons, précisément sur le terrain « bourgeois ».

Le prophétisme messianique, dans lequel les dévôts se considéraient non pas comme réceptables du divin, mais comme instruments de Dieu, avait une profonde affinité avec une conception de Dieu bien déterminée : le Dieu de la création, transcendant, personnel, coléreux, pardonnant, aimant, exigeant, châtiant, en opposition à l'être suprême du prophétisme exemplaire qui était, en règle quasi-générale, un être impersonnel puisqu'accessible par la seule contemplation en tant que pure existence. La première conception a prédominé dans la religiosité de l'Iran et du Proche-Orient et dans celle de l'Occident, qui en dérive ; la seconde a prédominé dans la religiosité de l'Inde et de la Chine.

Ces différences n'avaient rien de primitif. Bien au contraire, on peut constater qu'elles ont apparu seulement grâce à la sublimation très poussée des conceptions primitives d'esprits animistes et de dieux héroïques, avec lesquelles elles avaient partout des affinités sensibles. Leur lien avec les états religieux estimés et recherchés comme valeurs de salut a dû sans doute y jouer un rôle important. Ces états ont été interprétés dans le sens d'une conception de Dieu différente, selon que les états de salut, estimés comme les plus hauts, étaient l'expérience mystique contemplative, ou l'extase apathique, ou bien la possession orgiastique de Dieu, ou encore des inspirations et « commandements » visionnaires.

De nos jours, une opinion très répandue et en grande partie justifiée, veut que les contenus émotionnels soient primordiaux, les idées n'en étant que les émanations secondaires. De ce point de vue on est enclin à considérer la primauté des rapports « psychologiques » sur les rapports « rationnels » comme le rapport causal décisif, en voyant dans les seconds une simple interprétation des premiers. Cependant, cela serait aller beaucoup trop loin, eu égard à l'évidence des faits. Toute une série de motifs

purement historiques a déterminé le cheminement, lourd de conséquences, vers une conception soit transcendante, soit immanente de Dieu ; à son tour, ce développement a profondément agi sur la manière dont les expériences de salvation se sont structurées. Cela est vrai avant tout, comme nous le verrons à tout moment, de la conception d'un dieu supra-terrestre. Si maître Eckhart lui-même plaçait parfois et expressément « Marthe » au-dessus de « Marie », c'est, en dernier ressort, parce qu'il ne pouvait réaliser l'expérience panthéiste de Dieu, particulière au mystique, sans renoncer complètement à tous les éléments décisifs de la croyance occidentale en Dieu et en la création.

C'est que les éléments rationnels d'une religion, sa « doctrine », obéissent eux aussi à un déterminisme propre : ainsi, la doctrine indienne du karma, la croyance calviniste de la prédestination, la justification luthérienne par la foi, la doctrine catholique des sacrements. Le pragmatisme rationnel et religieux du salut, découlant du mode de représentation de Dieu et de la « vision du monde », a eu parfois des conséquences d'une portée considérable pour la formation de la vie pratique.

Dans ce qui précède, nous avons supposé que la nature des valeurs sacrées recherchées a été fortement influencée par la nature des intérêts extérieurs et du mode de vie qui en résultait pour les strates dominantes : donc, par la stratification sociale elle-même. Mais inversement, partout où l'orientation de tout le mode de vie a été rationalisée méthodiquement, elle a été très profondément déterminée par les valeurs ultimes vers lesquelles cette rationalisation s'orientait. C'étaient des valeurs et des attitudes *religieusement* conditionnées ; mais dans la mesure où une rationalisation *éthique* intervenait et pour autant que son influence s'affirmait, ces valeurs eurent souvent une importance capitale, sinon toujours décisive.

Le « virtuose religieux ».

Un fait fut particulièrement important pour ces connexions réciproques entre les situations d'intérêts, extérieures et intérieures. Les biens sacrés « suprêmes », prônés par une religion, et dont il a été question plus haut, n'étaient pas nécessairement les plus universels. L'entrée au Nirvana, l'union contemplative avec le divin, la possession orgiastique ou ascétique de Dieu n'étaient point à la portée de tout le monde. Même dans la forme atténuée des dispositions religieuses de l'ivresse ou du rêve, et tout en faisant l'objet d'un culte populaire universel, ces états étaient loin de faire partie de la vie quotidienne. Dès le début de toute histoire de la religion, nous constatons un fait empirique important : la qualification religieuse *inéga*le des hommes. Cette inégalité a pris force de dogme, et sous la forme la plus rigide et la plus rationalisée, avec le « particularisme de la grâce », dans la doctrine calviniste de la prédestination. Les biens sacrés les plus appréciés — les aptitudes extatiques et visionnaires des Chamans, sorciers, ascètes et pneumatiques de toutes sortes — n'étaient pas à la portée de quiconque. Leur possession était un « charisme » qui pouvait être suscité

chez certains, mais non chez tous. Il en naquit une tendance propre à toute religiosité intensive, vers une sorte de *statut hiérarchique* conformément aux différences de qualification charismatique. La religiosité « héroïque » ou celle du « virtuose » (*) s'opposait à la religiosité de « masse », et nous n'entendons pas par là ceux qui occupent un rang inférieur dans la hiérarchie sociale profane, mais ceux qui n'ont pas « l'oreille musicale » pour les choses religieuses. Dans ce sens, on peut considérer comme les porteurs d'une religiosité : le virtuose ; les confréries de sorciers et de danseurs sacrés ; l'ordre religieux de la Sramana indienne ; les premiers « ascètes » chrétiens, formellement reconnus dans la communauté comme un « état » particulier ; les « pneumatiques » pauliniens et, plus particulièrement, les gnostiques ; l'« *ecclesiola* » piétiste ; toutes les « sectes » authentiques, c'est-à-dire, sociologiquement parlant, les associations qui n'acceptaient dans leur sein que les personnes religieusement *qualifiées* ; enfin, toutes les communautés de moines, répandues par le monde.

Or, toute religiosité de virtuose se voit, en principe, combattue, dans son développement autonome, par toute autorité officielle et hiéocratique d'une « Eglise », autrement dit d'une communauté organisée en institution de fonctionnaires et dispensatrice de la grâce. Car en tant que gardienne de la grâce institutionnelle, l'Eglise tend à organiser la religiosité de masse et à substituer ses propres valeurs de salut, officiellement monopolisées et médiatisées, à l'auto-qualification des divers corps de virtuoses religieux. Par sa nature, c'est-à-dire conformément aux intérêts de ses fonctionnaires, elle doit être « démocratique », c'est-à-dire donner pour accessibles à tous les valeurs de salut ; autrement dit, elle doit se montrer partisan de l'universalisme de la grâce et de l'aptitude éthique de tous ceux qui acceptent son autorité institutionnelle. Du point de vue sociologique, ce procès offre un parallélisme complet avec les luttes politiques de la bureaucratie contre les privilèges politiques de l'aristocratie. A l'image de la « hiéocratie » et, par la même nécessité, toute bureaucratie politique pleinement développée est orientée « démocratiquement », c'est-à-dire tend vers le nivellement des privilèges corporatifs (*ständischen*) combattus par elle comme faisant concurrence à son propre pouvoir (10).

Cette lutte n'a pas été toujours ouverte, mais, constamment latente, elle a donné lieu aux compromis les plus variés (voir la lutte de la religiosité des oulémas contre celle des derviches ; des premiers évêques chrétiens contre pneumatiques et sectaires héroïques et contre le Pouvoir des Clés du charisme ascétique ; de la prédication luthérienne et de l'Eglise anglicane contre l'ascétisme en général ; de l'Eglise d'Etat russe contre les sectes ; de l'administration officielle du culte confucéen contre les recherches du salut de toutes sortes par les bouddhistes, les taoïstes et les diverses

(*) Dans ce contexte, tout arrière-goût valorisant, attaché aujourd'hui au concept de « virtuosité », est à écarter. Je lui préférerais à cause de cette surcharge, l'expression de « religiosité héroïque », mais je l'estime trop peu adéquate pour certains phénomènes examinés ici.

(10) Le passage correspondant de M. Weber n'est compréhensible que si l'on supprime la conjonction *und* qui, d'ailleurs, ne figure pas dans l'édition Kröner, *op. cit.*, p. 424. (N.D.T.).

sectes). Quelle influence la religiosité des virtuoses pouvait-elle avoir sur la vie quotidienne ? La question était d'importance, puisqu'il lui fallait gagner et conserver, matériellement et moralement, une clientèle de masse. Elle affrontait une religiosité quotidienne à laquelle il était capital de faire des concessions. Or, cette influence était infiniment plus faible si elle abandonnait les masses à la tradition magique (comme dans presque toutes les religions orientales) et grandissait au contraire si, s'écartant de leurs exigences idéales, les virtuoses entreprenaient une rationalisation éthique de la vie quotidienne, l'effectuant pour tous ou seulement pour les masses. En dehors de ce rapport entre la religiosité du virtuose et celle de la masse, résultat final de cette lutte, la nature particulière de la religiosité concrète du virtuose fut d'une importance décisive pour le développement du mode de vie des « masses », et partant pour l'éthique économique des diverses religions. Elle n'était pas seulement la religiosité pratique « exemplaire » par excellence ; suivant le mode de vie qu'elle prescrivait aux virtuoses, les possibilités de créer une éthique rationnelle pour la vie quotidienne étaient plus ou moins grandes.

Le rapport de la religiosité de virtuose à la *vie quotidienne*, lieu de l'économie, variait surtout selon la nature du *bien de salvation* qu'elle recherchait.

Là où les biens de salvation et les moyens de rédemption de la religiosité de virtuose avaient un caractère contemplatif ou extatico-orgiastique, il n'y avait pas de pont entre cette religiosité et la pratique de la vie quotidienne. Non seulement l'économie était alors, comme toute espèce d'action dans le monde, tenue pour inférieure du point de vue religieux ; mais, de l'*habitus* estimé comme le bien suprême, on ne pouvait déduire, même indirectement, des mobiles psychologiques pour une action économique. Bien plus encore : la religiosité contemplative et la religiosité extatique étaient, par essence et nature, spécifiquement hostiles à l'économie. L'expérience mystique, orgiastique et extatique est un fait spécifiquement extra-quotidien ; elle éloigne du quotidien et de toute action rationnelle orientée vers une fin : c'est précisément pourquoi elle est estimée « sacrée ». Par suite, dans les religions ainsi orientées, un gouffre séparait le mode de vie des « laïcs » et celui de la communauté des virtuoses. La domination de la classe des virtuoses religieux au sein de la communauté religieuse glissait alors facilement sur la pente d'une anthropolâtrie magique : le virtuose fut directement adoré comme un saint ou, du moins, sa bénédiction et ses forces magiques furent achetées par les laïcs pour s'attirer le salut mondain ou religieux. Tout comme le paysan pour le propriétaire foncier, le laïc était en somme pour le bhikshu (11) bouddhiste ou janséniste une simple source de revenus, qui lui permettait de vivre tout entier pour son salut, sans le compromettre par un travail profane. Toutefois, le mode de vie des laïcs pouvait, lui aussi, subir une certaine réglementation éthique, car le virtuose était le guide spirituel du laïc, son confesseur et son *directeur de l'âme* (12). Le virtuose

(11) Sorte de frère mendiant. (N.D.T.).

(12) En français dans le texte. (N.D.T.).

exerçait donc une influence souvent très puissante sur le laïc, privé d'« oreille musicale » pour la religion, mais cette influence n'allait pas dans le sens de son *propre* mode de vie religieux, sauf dans les détails conventionnels du cérémonial et des rites. Car l'action dans ce monde restait en principe sans signification religieuse. Comparée à l'aspiration vers des fins religieuses, elle allait dans la direction exactement opposée.

Le charisme du « mystique » pur ne servait en fin de compte que lui-même ; celui de l'authentique magicien était au service d'autrui.

Il en allait tout différemment lorsque les virtuoses religieusement qualifiés s'unissaient en une *secte* ascétique tendant à modeler la vie dans ce monde selon la volonté d'un dieu. Pour y réussir pleinement, deux choses étaient nécessaires. En premier lieu, le bien sacré suprême ne devait pas avoir un caractère contemplatif ; il ne devait pas consister en l'union avec un être surnaturel qui, contrairement au monde, eût duré éternellement ; ni dans l'*unio mystica*, saisissable par la voie orgiastique ou apathico-extatique. Car cette union se trouve toujours à l'écart de la vie quotidienne et au-delà du monde réel ; elle en éloigne l'homme. Ensuite, cette religiosité devait en outre s'être dépouillée, autant que possible, du caractère magique ou sacramental des *moyens* de grâce. Car ces moyens dépréciaient toujours l'action dans le monde, n'ayant qu'une importance religieuse relative et ils subordonnent le salut à la réussite de procédés qui n'ont pas un caractère de rationalité quotidienne. Deux buts furent ainsi pleinement atteints : le monde se dépouilla de tout enchantement et le chemin du salut ne fut plus celui de la « fuite devant le monde », mais celui du « modelage du monde », la contemplation faisant place à l'ascèse dynamique. Hormis quelques petites sectes rationalistes répandues partout dans le monde, ce résultat n'a été obtenu que dans les grandes formations d'Eglises et de sectes du protestantisme ascétique de l'Occident. Les destinées bien déterminées, historiquement conditionnées, de la religiosité occidentale ont concouru à cet effet. Il faut noter l'influence du milieu social, principalement de la couche sociale dont l'action fut décisive pour le développement de cette religiosité ; en partie aussi et au même degré, le caractère intrinsèque de celle-ci : le Dieu supra-terrestre et la particularité des moyens et des voies de salut, tels qu'ils furent historiquement déterminés pour la première fois par le prophétisme et la doctrine de la Thora israélite. Ceci a été développé en partie dans les essais précédents et sera discuté en détail plus tard (13).

Le virtuose religieux pouvait être placé dans le monde comme l'« instrument » d'un dieu et séparé de tous les moyens magiques de salut ; il pouvait donc être appelé à « donner ses preuves » devant Dieu — en réalité devant lui-même — par la *seule* qualité éthique de son action dans les diverses sphères du monde ; le « monde » pouvait être déprécié et

(13) Voir dans *Gesammelte Aufsätze*, op. cit., les chapitres : « L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme » (p. 17-206) ; « Les sectes protestantes et l'esprit du capitalisme » (p. 207-236). Puis, après l'Introduction, ici traduite, les chapitres : « Confucianisme et Taoïsme » (p. 276-536) et « La théorie des degrés et des tendances du refus religieux du monde » (p. 536-573). (N.D.T.).

rejeté du point de vue religieux en tant que créature et réceptacle du péché : pourtant, c'est avec la même intensité que, du point de vue psychologique, on l'accepte comme le théâtre de l'action, voulue par Dieu, dans une « vocation » mondaine. Car cet ascétisme mondain refusait certes le monde en ce sens qu'il méprisait et honnissait les biens de la dignité et de la beauté, de l'ivresse et du rêve, de la puissance et de l'orgueil héroïque purement terrestres, les considérait comme les biens concurrents du royaume de Dieu ; cependant l'ascétisme ne fuyait pas le monde comme le faisait la contemplation. Il voulait au contraire rationaliser éthiquement le monde suivant les commandements de Dieu. Il restait, par conséquent, tourné vers le monde dans un sens spécifiquement plus pénétrant que la naïve « acceptation du monde » tel qu'on l'observe dans l'inébranlable humanisme de l'antiquité. La grâce et l'élection de l'homme religieusement qualifié s'éprouvaient tout spécialement dans la vie quotidienne. Non pas sans doute dans la vie quotidienne telle qu'elle s'offrait, mais dans l'action quotidienne méthodiquement *rationalisée*, au service de Dieu. Rationnellement élevée à la hauteur d'une vocation, l'activité quotidienne devint la démonstration du salut. En Occident, les sectes des virtuoses religieux étaient les ferments de la rationalisation méthodique du comportement dans la vie, y compris l'activité économique ; elles n'étaient donc pas, comme ce fut le cas des communautés d'extatiques contemplatifs orgiastiques ou apathiques en Asie, des soupapes pour le désir nostalgique d'échapper à l'absurdité de l'action dans ce monde.

Entre ces deux pôles opposés, il y avait les transitions et les combinaisons les plus variées. Pas plus que les hommes, les religions n'étaient des livres composés d'avance. Elles étaient non pas des constructions logiques ni même psychologiques exemptes de contradictions, mais des phénomènes historiques. Elles renfermaient très souvent des séries de mobiles dont chacune, séparément et méthodiquement poursuivie, devait se mettre en travers des autres et souvent s'y opposer directement. Dans ce domaine, la « conséquence logique » était l'exception et non la règle. Les voies et biens du salut n'étaient d'ailleurs pas toujours, au point de vue psychologique, exempts d'ambiguïté. Les premiers moines chrétiens et les quakers conservaient, dans leur recherche de Dieu, de forts résidus contemplatifs. Cependant, le contenu total de leur religiosité, avant tout le Dieu créateur transcendant et la manière de s'assurer la grâce, les remettait toujours sur la voie de l'action. D'un autre côté, le moine bouddhique était, lui aussi, actif, mais son activité était soustraite à toute rationalisation systématique *dans ce monde*, sa recherche de salut étant orientée, en dernier ressort, vers l'évasion hors de la « roue » des réincarnations. Les sectes et autres confréries du moyen âge occidental, agents de la pénétration religieuse dans la vie quotidienne, trouvaient leur pendant dans les confréries islamiques, encore plus universellement développées ; du reste même strate sociale : petits bourgeois et surtout artisans. Toutefois, l'esprit des deux religiosités était très différent. Extérieurement, de nombreuses communautés religieuses hindouistes apparaissaient comme des « sectes » au même titre que celles de l'Occident, — mais le bien du salut

et le mode de la médiation du salut s'orientaient dans des directions radicalement opposées.

Nous n'accumulerons pas ici d'autres exemples, puisque nous voulons considérer séparément les plus importantes parmi les grandes religions. A aucun titre celles-ci ne peuvent être insérées simplement dans une chaîne de types, dont chacun serait une nouvelle « étape » par rapport à un autre. Toutes les grandes religions sont des individualités historiques extrêmement complexes ; prises dans leur ensemble, elles n'épuisent qu'une petite partie des combinaisons possibles que l'on pourrait raisonnablement former au moyen des éléments individuels dont il convient ici de tenir compte.

Typologie religieuse.

Il ne s'agit donc nullement, dans les développements suivants, d'une « typologie » *systématique* des religions. D'un autre côté, il ne s'agit pas non plus d'un travail purement historique. Cependant, l'analyse suivante est « typologique » en ce sens qu'elle considère exclusivement ce qu'il y a de typiquement important dans les réalités historiques des éthiques religieuses, en liaison avec les grandes oppositions de l'esprit *économique*. Elle ne prétend donc guère donner une image achevée des religions exposées. Elle se doit de mettre en relief les traits qui sont particuliers à telle religion, *en contraste* avec d'autres et qui, *en même temps*, intéressent notre sujet. Une présentation qui ferait abstraction de ces traits saillants, serait obligée d'en atténuer le rôle, en comparaison de l'image que nous en dessinons. Elle devrait presque toujours en ajouter d'autres et, occasionnellement, exprimer avec plus d'insistance le fait que, naturellement, tous les contrastes qualitatifs pourraient en réalité être conçus en quelque sorte comme des différences purement quantitatives dans la combinaison des facteurs individuels. Quant à nous, il nous semble absolument stérile de vouloir accentuer sans cesse une telle évidence.

Les caractères des religions, importants pour l'éthique économique, nous intéresseront ici essentiellement sous un angle bien déterminé : celui de leur rapport avec le rationalisme économique. Plus exactement, ce type de rationalisme économique qui, à partir des 16^e et 17^e siècles, a commencé à dominer l'Occident comme une des manifestations de la rationalisation bourgeoise de la vie, familière dans cette partie du monde.

Nous devons, en effet, rappeler une fois de plus que le « rationalisme » peut avoir des significations très diverses. Par exemple, suivant que nous avons en vue le type de rationalisation opérée par le penseur systématique sur l'image du monde ; ou la domination théorique croissante de la réalité par des concepts abstraits de plus en plus précis ; ou la rationalisation au sens de la maîtrise méthodique d'un objectif pratique donné par un calcul de plus en plus précis des moyens adéquats. Il s'agit là de choses très différentes, malgré le lien inséparable qui les réunit en dernier ressort. Des types similaires peuvent être distingués même à l'intérieur de la compréhension intellectuelle du réel : on a tenté d'y réduire les différences entre

la physique anglaise et la physique continentale. La rationalisation du mode de vie, qui nous préoccupe ici, peut revêtir des aspects extrêmement divers.

Dans la mesure où il est exempt de toute métaphysique et presque de tout reste d'enracinement religieux, le confucianisme est rationaliste au point de se situer à l'extrême limite de ce qu'on peut à la rigueur appeler une éthique « religieuse ». Pour autant qu'il rejette tout critère non utilitaire, il est en même temps plus rassuré que n'importe quel autre système éthique, à l'exception peut-être de celui de J. Bentham. Pourtant, malgré des analogies constantes réelles et imaginaires, il diffère de façon toute extraordinaire de ce dernier et de tous les types occidentaux de rationalisme pratique. Tout en ayant conservé des résidus de la mystique platonisante, le suprême idéal artistique de la Renaissance était « rationnel » au sens de la croyance en un « canon » recevable (*geltenden*), et sa conception de la vie était rationaliste au sens du rejet des liens traditionnels et de la croyance au pouvoir de la *naturalis ratio*.

« Rationnel » peut aussi avoir le sens de « systématique » : telle était la méthode de la mortification ou de l'ascétisme magique, ou de la contemplation dans ses formes les plus rigoureuses, par exemple dans le yoga ou dans les manipulations des moulins à prières du bouddhisme finissant.

En général, tous les types d'éthique pratique, systématiquement et ouvertement orientés vers des objectifs fixes de salut, étaient « rationnels », soit au sens de la méthode formelle, soit au sens de la distinction des « valeurs » normatives et des données empiriques. C'est ce dernier type de procédé de rationalisation qui va nous intéresser. Toute tentative d'analyser ici dès l'abord sa casuistique serait vaine, étant donné que c'est précisément le présent développement qui voudrait fournir une contribution à cette casuistique.

Pour y parvenir, elle doit cependant s'accorder une liberté : être « non-historique » dans le sens où l'éthique des diverses religions se présente systématiquement, avec beaucoup plus d'unité essentielle qu'elle n'en a jamais eu au cours de son développement. Il faudra écarter ici nombre de contrastes qui ont animé les religions, nombre de promesses d'évolution, nombre de ramifications ; ainsi les traits qui nous paraissent importants seront présentés avec plus de cohérence logique qu'ils n'en ont en réalité, et leur développement s'en trouvera fortement diminué. Cette simplification aboutirait à un « faux » historique, si elle était faite de façon arbitraire. Mais ce n'est pas le cas, du moins dans notre intention. Nous avons au contraire souligné, dans la peinture totale de telle religion, ses *différences* avec d'autres religions dans les traits qui ont une importance décisive pour le façonnement de la conduite *pratique* de la vie (14).

MAX WEBER.

(14) Le dernier fragment de cette introduction, qui se termine par des remarques explicatives sur une série de termes employés par Weber au cours de ses essais de sociologie religieuse, sera publié dans un prochain numéro (N.D.L.R.).

RÉPARTITIONS ET VARIATIONS DES ENTERREMENTS RELIGIEUX A PARIS (1884-1956)

IL est rare, à l'heure actuelle, de posséder une statistique religieuse réunissant le double caractère de s'étendre sur plus de soixante années et de concerner simultanément les trois principales religions représentées en Europe occidentale, le catholicisme, le protestantisme et le judaïsme. Tel est pourtant le cas de celle des obsèques dans le cadre de la ville de Paris dont l'*Annuaire Statistique* (1) donne chaque année le nombre de convois civils et religieux, ceux-ci distribués selon les principales confessions représentées et rapportés au lieu du décès. En outre, les tableaux, exécutés de façon sinon parfaitement homogène au cours de cette longue période, du moins avec une concordance suffisante, présentent, pour chaque arrondissement, le nombre de funérailles de chaque type et la répartition par classe de cérémonie, avec service religieux d'une part, sans service religieux de l'autre.

L'intérêt d'une telle statistique n'avait pas échappé à l'abbé Raffin qui publiait en 1906 (2) une étude substantielle, une des premières analyses solides en matière de statistique religieuse. La signification de cette série d'articles était double. Ecrite au lendemain de la loi de séparation, dans la revue fondée par Le Play, elle visait d'abord à sonner l'alarme devant la proportion importante d'enterrements civils et leur augmentation depuis 1900 (18 % de convois civils en 1900, 20 % en 1903) (3). Et l'auteur concluait son étude :

« Les cérémonies religieuses des funérailles ne sont pas un sacrement, elles ne sont pas une condition rigoureusement indispensable au salut éternel ; l'Eglise

(1) *Annuaire Statistique de la Ville de Paris*, de 1884 à 1956, rubrique « Pompes funèbres ».

(2) « La carte religieuse de Paris », *La Réforme sociale*, 1906, vol. II, p. 293-304, 399-417, 559-570.

(3) RAFFIN, *op. cit.*, p. 407. Bien que cette augmentation sur les quatre dernières années dont il possédait la statistique succédât à 16 années de diminution — 23 % de convois civils en 1884, 18 % en 1899 — (*ibid.*, p. 404-405) l'auteur avait vu juste en ce qui concerne le renversement de tendance, comme nous le montrerons plus loin.

les réserve à ses enfants, comme un hommage, comme une consolation qu'ils doivent rechercher. Et c'est précisément parce qu'elle attache un grand prix à ces suprêmes prières, qu'elle s'émeut du grand nombre de ceux qui les dédaignent en les délaissant par incurie ou pour une simple question d'argent. Pour combattre cette indifférence grandissante, elle est prête à tous les sacrifices et elle déploiera le zèle nécessaire pour supprimer tous les obstacles, pour enlever tous les prétextes que l'incrédulité a fait surgir contre elle dans la population parisienne » (4).

Ainsi se trouve évoquée l'atmosphère dans laquelle avait été élaboré ce travail, ce qui permet à la fois d'orienter la critique de l'étude et d'être introduit au sein des tensions qui expliquent les faits eux-mêmes.

Mais l'abbé Raffin avait su tirer parti de la distribution tant par arrondissement que par classe de cérémonie, pour conclure à une disparité des classes sociales devant les funérailles.

La première distribution dont rend compte le tableau I, était traduite par la carte que nous reproduisons ci-après, montrant les arrondissements, échelonnés de l'Ouest à l'Est, du XVI^e au XX^e, en quatre tranches à proportion croissante d'enterrements civils (5).

TABLEAU I

Pourcentage d'enterrements civils par arrondissement (1883-1903)

Arrond.	E.C. %	Arrond.	E.C. %	Arrond.	E.C. %	Arrond.	E.C. %
1	10,7	6	12	11	23,9	16	6,6
2	14,4	7	11,7	12	25	17	10
3	19,9	8	12,6	13	19,2	18	19,9
4	20	9	10,4	14	21,6	19	19
5	18,5	10	20,9	15	20	20	38,7

De la seconde, il tirait un graphique montrant une fraction d'autant plus grande d'enterrements civils que la classe de cérémonie est plus basse (6). La conclusion seconde était alors la suivante :

« Il reste donc vrai que le fait saillant qui se dégage de cette enquête, c'est l'abstention religieuse des milieux pauvres. L'addition des enterrements civils,

(4) *Ibid.*, p. 570.

(5) *Ibid.*, p. 409 et *infra*, p. 36. Jacques BERTILLON dans son *Atlas de statistique graphique de la Ville de Paris* pour 1888 donne une carte (carte V) où, dans chaque arrondissement est dessiné un cercle de diamètre proportionnel au nombre des convois et dont des secteurs de couleurs différentes représentent respectivement les enterrements religieux, les enterrements civils, les transports à l'extérieur et les morts-nés. L'abbé Raffin avait, en ce qui le concerne, calculé le *taux net* d'enterrements civils, morts-nés et transports à l'extérieur étant déduits du diviseur. C'est la méthode que nous utilisons.

(6) *Ibid.*, p. 560.

faits en 22 ans, de 1882 à 1903, nous donne, nous l'avons vu, le chiffre formidable de 225.395 enterrements civils, soit une moyenne de 10.000 par an, et il est incontestable que la population ouvrière le fournit presque à elle seule. C'est donc vers elle, vers les ouvriers des faubourgs que doivent tendre nos efforts » (7).

La question devait être reprise près d'un demi-siècle plus tard, avec l'avantage que donne une série chronologique beaucoup plus longue. Il y a quelques années paraissait dans le recueil dirigé par P.H. Chombart de Lauwe, *Paris et l'agglomération parisienne*, une étude de S. Antoine (8), présentant une carte établie d'après les chiffres de l'abbé Raffin, la carte correspondante pour 1941-1951 (établie par J. Petit) et une série de cartes de Paris par arrondissements comprenant des répartitions aussi variées que celle du prix des loyers, du lieu d'habitation des inspecteurs des finances, des polytechniciens et du personnel de chez Panhard, des décès par tuberculose, de la délinquance juvénile et des votes aux élections législatives.

Deux sortes de conclusions étaient établies par l'auteur, la première relative aux répartitions topographiques, la seconde concernant certaines variations dans le temps. C'est d'abord l'opposition assez massive de l'Est et de l'Ouest de Paris. Sur le plan religieux, cette différenciation topographique pourrait se ramener à une différenciation de *niveau social*. Mais si les arrondissements de l'Est parisien sont caractérisés de façon uniforme, l'auteur distinguait, dans l'Ouest, les arrondissements bourgeois de l'Ouest rive droite et ceux de l'Ouest rive gauche, ceux-ci plus traditionnellement dévôts (surtout VI^e et VII^e arrondissements).

L'évolution marquée par les différences entre la carte de l'Abbé Raffin et celle de J. Petit se présente globalement comme un rapprochement des extrêmes, l'écart entre les arrondissements ayant le plus fort et le plus faible pourcentage d'enterrements civils ayant diminué de 9%. La faible augmentation du pourcentage moyen d'enterrements civils (de 19,4 à 22,1%) paraissait à l'auteur traduire de ce fait une « irrégiosité... en surface beaucoup plus qu'en profondeur » (9). Mais il compte avec les modifications de la population, elle-même. Dans le cas du XVI^e arrondissement, le passage de 6,6 à 15% d'enterrements civils est très vraisemblablement lié à la forte augmentation démographique du Sud de l'arrondissement qui est aussi la partie la moins aisée (10).

(7) *Ibid.*, p. 563.

(8) « Morphologie générale de Paris » par S. ANTOINE, *Paris et l'agglomération parisienne*, t. I, p. 65-81. Serge Antoine fut, avec J. Petit, de la première équipe d'étudiants de G. Le Bras, aux Sciences Politiques, qui s'attela à la question de la pratique religieuse à Paris. La carte établie par J. Petit, sur la base des chiffres de l'Abbé Raffin, répartit les teintes d'une façon un peu différente de celle de la carte originale.

(9) *Ibid.*, p. 79. Nous ne pensons pas que l'auteur ait voulu entendre par « surface » et « profondeur » des différences qualitatives de l'irréligion individuelle, mais seulement que l'abstention d'enterrement religieux semble s'être davantage étendue en gagnant sur les divers secteurs locaux et sur les diverses couches sociales, qu'en s'intensifiant sur tels ou tels de ceux-ci.

(10) *Ibid.*, p. 79-80. De fait, une comparaison entre la composition socio-professionnelle de

Les conclusions de S. Antoine rejoignaient donc en gros celles de l'Abbé Raffin, y compris en ce qui concerne les modifications de la répartition interne, modifications que celui-ci présentait déjà (11). La comparaison des deux études permet en outre de mettre en évidence une concordance et une divergence, toutes deux fondamentales. D'une part, le postulat commun reste, dans l'un et dans l'autre cas, que le taux des enterrements civils est une mesure de l'irréligion. En revanche, l'Abbé Raffin s'attache à distinguer des causes économiques et des causes idéologiques et aussi des causes relatives au dispositif ecclésiastique (insuffisance des lieux de culte et du clergé dans les arrondissements les plus déshérités) (12), sans coordonner entre elles ces diverses lignes d'explication. S. Antoine marquait au contraire la convergence d'un certain nombre de relations, se fondant en une caractérisation morphologique de Paris.

Or le postulat de l'irréligion demande à être fortement nuancé. Comme l'a fort bien montré J. Maître dans un article récent (13), certains rites ont une signification courante plus souvent habillée par les différences confessionnelles que déterminée par elles. Tel apparaît en grande partie le culte des morts et le rite des funérailles. Dans cette perspective, pas plus que l'enterrement religieux n'implique nécessairement une profession de foi, l'enterrement civil n'abandonne toute signification religieuse. Cette interprétation est incontestablement valable pour le temps où Victor Hugo écrivait :

« Je désire être porté au cimetière dans le corbillard des pauvres,
« Je refuse l'oraison de toutes les Eglises,
« Je demande une prière à toutes les âmes,
« Je crois en Dieu » (14).

Mais à un niveau plus élémentaire, l'enterrement civil reste lié à un véritable culte des morts qui, paradoxalement, conserve les mêmes rythmes que la tradition catholique (fleurs sur les tombes à la Toussaint). Sur le plan de cette religion populaire, les différences confessionnelles peuvent difficilement être interprétées en termes de croyances, au moins pour le grand nombre, mais bien plutôt en termes d'*appartenance* à un ensemble social caractérisé par sa continuité dans le temps et la transmission d'un rituel « saisonnier », bref d'*appartenance* à une *population* religieuse (15).

Paris en 1872 (cf. T. LOUË, *Atlas statistique de la population de Paris*, Paris, 1873, lithographié, BN : Lk7 33600), en 1911 et en 1956 (*Recensements*) montre une diminution des inégalités socio-professionnelles entre les arrondissements. Quant aux chiffres d'enterrements civils du 16^e arrondissement, nous verrons qu'ils ont — comme ceux de l'ensemble de Paris — diminué après la dernière guerre. La carte que nous publions ci-après, portant seulement sur des données d'après-guerre présente de ce fait un ensemble de taux moins élevés.

(11) RAFFIN, *op. cit.*, p. 565.

(12) *Ibid.*, p. 415 et sq.

(13) J. MAÎTRE, « Religion populaire et populations religieuses », *Cahiers internationaux de Sociologie*, XXVII, 1959, p. 95-120.

(14) *Cit. in* Victor HUGO, *Légende des siècles*, Ed. Lanson (1925), t. V, p. 1043.

(15) Cf. la conclusion de notre article « Enterrements civils et classes sociales », *Revue française de Sociologie*, n° 3, juillet-septembre 1960. Nous tiendrons pour acquis le fait que le nombre d'enterrements de chacune des catégories est approximativement représentatif de l'importance des « populations religieuses » respectives.

De ce point de vue, il est bon de ne pas se contenter de l'examen du couple enterrements civils-enterrements catholiques, mais aussi de regarder les distributions et les variations des autres catégories d'enterrements religieux dont, pour certains au moins, le déterminisme démographique est incontestable.

Cette évocation d'un mode particulier du déterminisme nous amène à intervenir au sujet de la divergence signalée plus haut. On doit savoir gré à l'abbé Raffin d'avoir montré, contre certaines explications simplistes (16), que la répartition des enterrements religieux est liée à plusieurs facteurs distincts. Et il était fort utile d'évoquer, comme l'a fait S. Antoine, les recoupements de multiples facteurs qui ne sont pas indépendants. Mais il convient d'aller plus loin, de se demander comment, dans l'espace et le temps, peuvent agir les divers types de causes et si certaines d'entre elles, par leur dominance au moins relative et momentanée, peuvent aider à éclairer la signification du phénomène.

* * *

« Cartes religieuses » du Paris d'après-guerre.

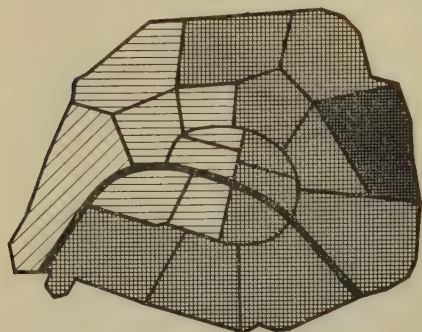
Il était légitime, quoique paradoxal, d'appeler, en 1906, « carte religieuse » la carte des enterrements civils, en donnant au mot « religieux » le sens de « catholique ». La répartition des enterrements civils marquait en creux celle des enterrements catholiques et donnait une allure plus dramatique aux lacunes de celle-ci. On peut voir, en comparant les cartes des enterrements civils et catholiques pour 1947-56 (17) que les deux répartitions restent en gros inverses. Pourtant, des exceptions non négligeables apparaissent, dues à l'existence de minorités religieuses plus importantes qu'au début du siècle. A la population israélite, correspondait 1,3 % des enterrements en 1900, contre 3,6 % en 1956 ; les Russes orthodoxes affluèrent après la Révolution de 1917, mais ne donnent plus à l'heure actuelle qu'une part négligeable des enterrements ; enfin, les Musulmans constituent aujourd'hui près de 1 % du nombre des décédés enterrés à Paris.

Selon les arrondissements, bien entendu, l'homogénéité religieuse est fort variable. On voit, d'après le tableau II, que certains arrondissements se font remarquer par une relative multi-confessionnalité. Tels sont, parmi les arrondissements ayant un fort taux d'enterrements religieux, le 8^e, le 16^e et le 17^e, caractérisés par des fractions non négligeables de funérailles protestantes et israélites. Il en résulte que ces arrondissements, dont le taux d'enterrement civil est — exception faite du 6^e — le plus bas, ne sont pas les premiers dans l'ordre des enterrements catholiques, passant après le 5^e et le 7^e. Même, le 8^e et le 16^e passent aussi, sous ce rapport,

(16) RAFFIN, *art. cit.*, p. 417, citant notamment TAINE, *Origines de la France contemporaine*, t. XI, p. 182 sq.

(17) Cf. ci-après, p. 36. En ce qui concerne la carte des convois protestants et celle des convois israélites, on ne se fierait pas à l'impression visuelle donnée par le caractère plus ou moins foncé des zones : les pointillés représentent des taux inférieurs à ce que représentent les hachures.

CONVOIS CIVILS 1883-1903 (Abbé Raffin)



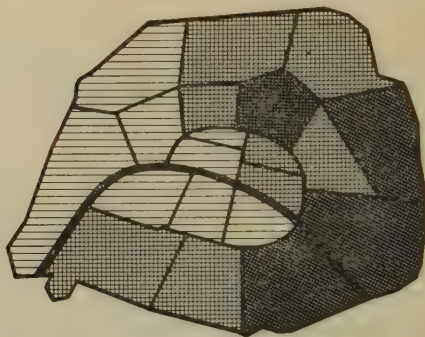
 < 10 %

 10 à 16,9 %

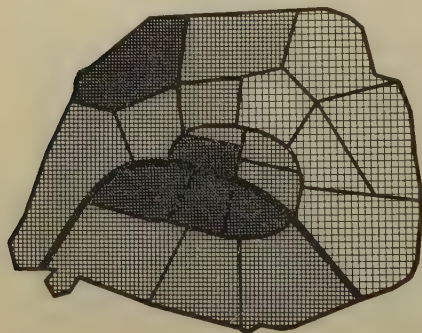
 17 à 25,9 %

 > 26 %

CONVOIS CIVILS 1947-1956



CONVOIS CATHOLIQUES 1947-1956

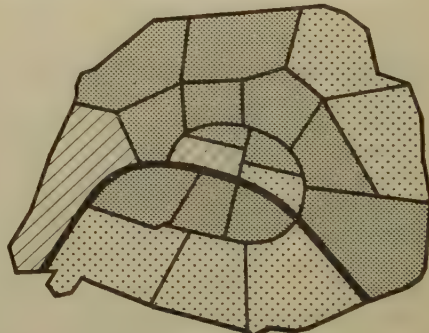


 < 70 %

 70 à 79,9 %

 > 80 %

CONVOIS PROTESTANTS 1947-1956

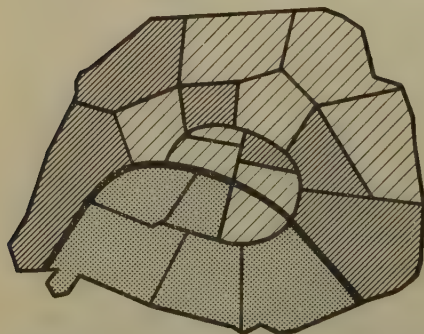


 < 1 %

 1 à 1,9 %

 > 2 %

CONVOIS ISRAELITES 1947-1956



 < 2 %

 2 à 3,9 %

 > 4 %

CONVOIS MUSULMANS 1952-1956



 < 0,5 %

 0,5 à 0,9 %

 > 1 %

après le 1^{er} et le 2^e. Le 4^e et le 9^e arrondissements ont un pourcentage un peu plus fort d'enterrements civils, mais se font remarquer par une faible proportion relative d'enterrements catholiques et une assez forte proportion d'enterrements israélites : plus d'un dixième des enterrements catholiques. Enfin, dans le 12^e un important pourcentage d'israélites et un notable pourcentage de musulmans (dépassant celui des protestants) vont de pair avec un fort taux d'enterrements civils. Même chose dans le 11^e, mis à part le cas des Musulmans.

TABLEAU II

Pourcentages des convois catholiques, protestants, israélites, musulmans, civils (y compris les incinérations) par rapport au total des convois de chaque arrondissement, déduction faite des transports à l'extérieur (1947-1956 pour toutes catégories, sauf Musulmans : 1952-1956) (18).

Arrond.	CONVOIS (%) (19)				
	Catholiques	Protestants	Israélites	Musulmans	Civils et incinérat.
1 ^{er}	80,4	2,6	2,1	0,6	13,8
2 ^e	77,6	1,2	3,8	—	16,4
3 ^e	71	1	7,6	—	19,9
4 ^e	73,7	0,9	3,4	0,9	22,8
5 ^e	81,2	1,2	3,2	0,9	14,8
6 ^e	85,2	1,5	1,2	—	11,3
7 ^e	81,7	1,4	1,7	—	13,6
8 ^e	76,3	1,8	3,6	—	10,9
9 ^e	72,9	1,6	7,7	—	15,7
10 ^e	65,3	1	2,9	1	29,3
11 ^e	62,4	1,6	5	—	21,6
12 ^e	62,6	1,1	5,7	1,6	27
13 ^e	70,3	0,9	1,5	0,6	26,6
14 ^e	73,5	0,8	1,7	0,6	22,9
15 ^e	76,5	0,9	1,7	0,6	19
16 ^e	77	2,2	5	—	13,2
17 ^e	80,5	1,8	4,2	—	12,8
18 ^e	73,8	1,1	2,7	0,7	21,8
19 ^e	69	0,9	2,4	0,8	26,1
20 ^e	61,9	0,8	2	0,6	34,4

(18) L'*Annuaire Statistique de la Ville de Paris* ne distingue les enterrements musulmans qu'à partir de 1952.

(19) Nous avons laissé en blanc les pourcentages inférieurs à 0,5%.

Ailleurs, le partage se fait beaucoup plus entre catholiques et « sans cérémonie religieuse », soit que la population apparaisse comme très « catholique », soit qu'elle soit très déconfectionnalisée, comme dans le 20^e.

Confession par confession, l'examen permet de faire quelques observations.

1^o) *Catholiques* : les arrondissements où la proportion est la plus forte viennent dans l'ordre suivant : 6^e, 7^e, 17^e, 2^e, 16^e. Le 16^e, comme on le voit, arrondissement où le niveau de vie est le plus élevé (20), ne vient qu'en 5^e position. On a, en revanche, dans le 20^e arrondissement, à la fois le niveau de vie le plus bas et le taux le plus faible d'enterrements catholiques.

2^o) *Protestants* : en tête le 1^{er} arrondissement, où se trouve situé le temple de l'Oratoire. Le 16^e qui vient ensuite est typiquement arrondissement de bourgeoisie industrielle et financière. Sans doute pour les mêmes raisons, on trouve un taux protestant assez élevé dans le 8^e et le 17^e. Le 20^e a le taux le plus bas, comme pour les catholiques. D'une façon générale, les arrondissements populaires ont une faible proportion d'enterrements protestants, ce qui est vrai pour les catholiques aussi, sans qu'un parallélisme bien rigoureux puisse être établi entre les deux séries.

3^o) *Israélites* : ils se répartissent d'une manière qui fait ressortir assez nettement la stratification interne de la population juive. Parmi les arrondissements aisés, la plus grande concentration est dans le 16^e. Mais le pourcentage le plus élevé se trouve dans le 9^e (« quartier des affaires »). Ensuite, vient le 3^e, le traditionnel Marais, artisanal et commerçant, mais aussi ouvrier (40,3 % d'ouvriers dans la population active) (21), puis le 12^e et le 11^e, ce dernier avec 40,6 % d'ouvriers dans la population active et l'autre qui, avec cette ville hospitalière qu'est Saint-Antoine, entraîne une forte part des classes populaires des arrondissements voisins à venir mourir sur son territoire.

4^o) *Musulmans* : comme on pouvait s'y attendre, le nombre de convois musulmans est négligeable dans les arrondissements « bourgeois ». Mais ce n'est pas dans les arrondissements où les musulmans sont les plus nombreux (22) qu'il y a le plus de convois musulmans. Ceux-ci se concentrent surtout dans le 10^e et le 12^e où on trouve les deux plus grands groupes hospitaliers.

5^o) *Civils* : la répartition suit de très près, comme nous le montrons ailleurs (23), celle des ouvriers dans la population active. Toutefois, on retrouve ici l'importance du fait hospitalier. Le 10^e et le 12^e arrondissement ont un taux de convois civils nettement plus élevé que ne le laisserait

(20) Cf. en particulier les caractéristiques de l'habitat, d'après les *Données statistiques sur les logements et la population de la Ville de Paris*, Paris, I.N.S.E.E., 1958.

(21) Sur une des fractions importantes de la population ouvrière juive, cf. J. KLATZMANN, *Le travail à domicile dans l'industrie parisienne du vêtement*, Paris, A. Colin, 1957, 186 p. (en fait à peu près entièrement consacré aux travailleurs israélites du vêtement).

(22) Cf. A. MICHEL, *Les Travailleurs Algériens en France*, p. 17 et carte 3.

(23) *Art. cit.* de la *Revue française de Sociologie*.

prévoir l'ensemble de la distribution, et le 18^e dont une partie importante est sur le secteur hospitalier Lariboisière (10^e), un taux inférieur. Aussi une étude systématique des enterrements civils en 1956 n'a-t-elle pu être faite qu'en regroupant les convois par groupes d'arrondissements, faisant à peu près coïncider des limites d'arrondissements et de secteurs hospitaliers. Nous fondant sur les seuls chiffres de 1956, les deux plus faibles pourcentages d'enterrements civils reviennent, avec 13,2 % aux deux groupes constitués par les 6^e, 7^e et 16^e arrondissements (14,8 % d'ouvriers dans la population active) et les 8^e et 17^e (19,4 % d'ouvriers). Le plus fort taux est de 30,2 % pour les 11^e, 12^e et 20^e arrondissements, avec 39,6 % d'ouvriers. Pour les quatre autres groupes (1^{er}, 2^e, 3^e, 4^e ; 5), 13^e ; 9^e, 10^e, 18^e, 19^e ; 14^e, 15^e) la correspondance entre les deux variables est assez bonne pour s'ajuster avec de faibles écarts autour d'une ligne droite, ce qui pourrait faire penser à un pourcentage constant et élevé d'enterrements civils chez les ouvriers. Les variations de secteur à secteur s'expliqueraient ainsi principalement par les variations de la composition socio-professionnelle de la population (24). Un calcul simple permet même de faire apparaître dans l'hypothèse d'un taux constant chez les ouvriers d'une part, dans les autres catégories socio-professionnelles d'autre part, les chiffres de 66 % d'enterrements civils chez les ouvriers et 3 % chez les autres. En fait, il est assez vraisemblable que ces taux varient, surtout pour ces derniers, en fonction du taux global du secteur et qu'il faut quelque peu diminuer le premier chiffre et relever le second, à des niveaux variant d'arrondissement à arrondissement. Néanmoins, il reste probable que, surtout en ce qui concerne le taux chez les ouvriers, la correction à apporter est faible. L'enterrement civil apparaît dès lors comme étant en grande partie un *phénomène de classe*.

Prise dans un sens large, cette hypothèse signifie que la fréquence des enterrements civils est spécifiquement liée à la stratification socio-professionnelle. Une première confirmation nous en est donnée par le fait que le comportement électoral (25) n'a apparemment pas, avec les enterrements civils, une liaison plus étroite que celle des enterrements civils avec la répartition socio-professionnelle : la conduite de l'enterrement civil n'aurait donc pas une signification idéologique susceptible de se développer de façon importante en dehors et au delà des relations de classe (26). L'étude des variations dans le temps doit nous apporter des précisions importantes à ce sujet.

(24) Nous avons pu montrer (*Art. cit.*), en reprenant le critère avancé par T. LOUA (« Les pompes funèbres et la distribution des richesses à Paris », *Journal de la Société de Statistique de Paris*, 1882, p. 157-162) et repris par l'abbé Raffin, de la répartition des enterrements civils par classes de cérémonies, que le niveau des ressources n'apparaissait pas comme raison suffisante des inégalités entre arrondissements.

(25) Cf. J. KLATZMANN, « Comportement électoral et classes sociales » in : *Les élections du janvier 1956*, Paris, A. Colin, 1957, p. 257-285.

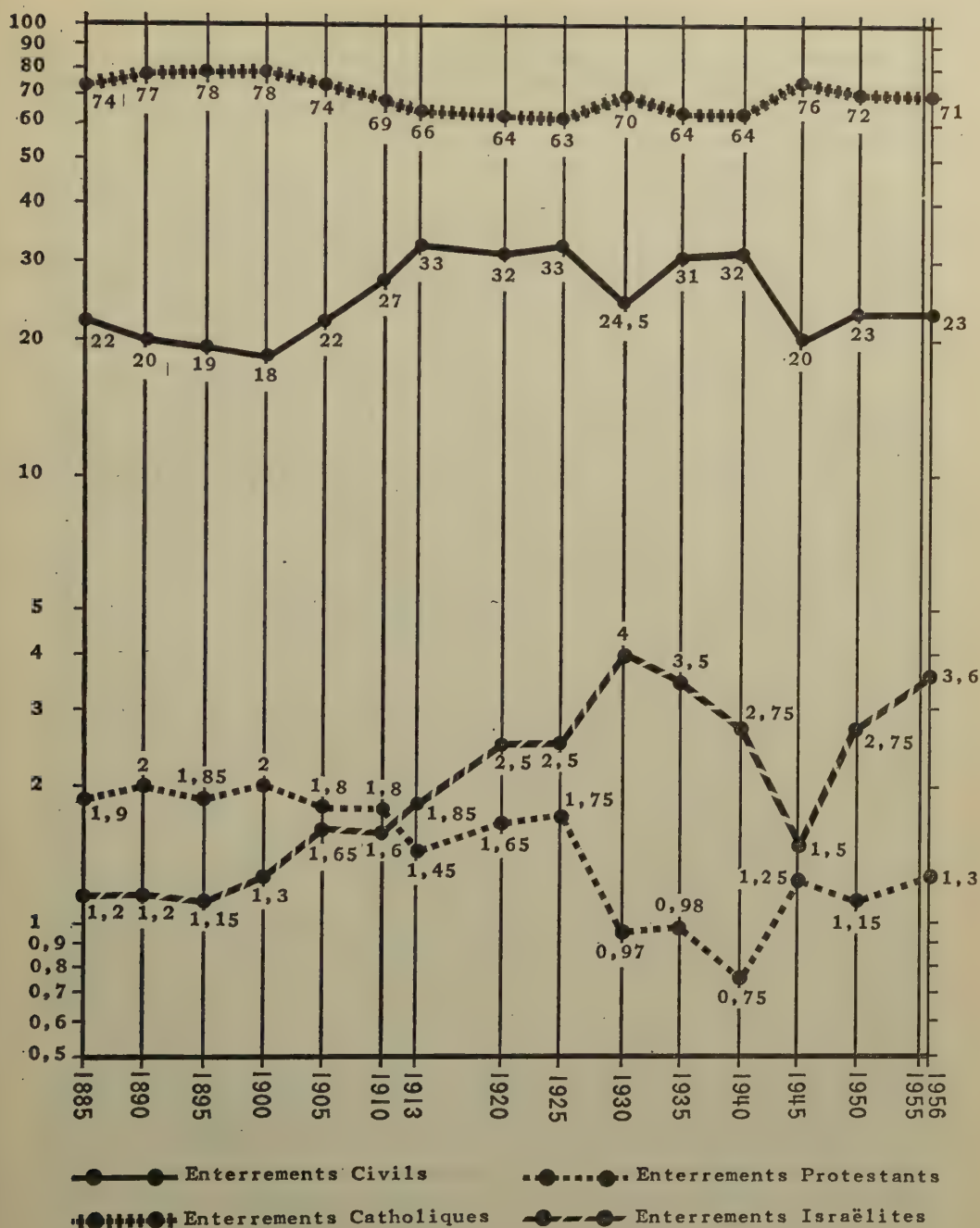
(26) Pour toute cette démonstration, cf. notre *art. cit.* de la *Revue française de sociologie*.

L'évolution des enterrements religieux.

Un coup d'œil sur notre schéma (27) oblige à une première observation. D'abord, et sauf accidents, les lignes brisées représentatives des variations des divers taux n'offrent guère de dents de scie. On remarque au contraire des évolutions à rythmes lents, gardant parfois pendant plus d'une décennie la même tendance. Ce qui est vrai pour un repérage de cinq en cinq ans, le reste pour une statistique annuelle. Nous avons pu observer que, dans tous les cas, les pourcentages des années intermédiaires s'interpolaient assez exactement sur le segment quinquennal. Nous retrouvons là un de ces caractères qui ont frappé ceux qui se sont les premiers attachés à la « statistique morale » et que Durkheim devait ensuite exploiter dans *Le Suicide* : les conduites sociales sont numériquement plus stables que les faits physiques ou même démographiques. En l'occurrence, les taux d'enterrements des diverses confessions varient de façon plus lente que les taux annuels de mortalité. Il faut ajouter pourtant que, parmi les conduites sociales, certaines sont sujettes à des engouements et à des variations brusques, celles en particulier qui sont du domaine de l'*opinion*. Celles qui sont de l'ordre de la *coutume* ont au contraire une très grande stabilité. Leur tendance interne est de longue durée et les variations à court ou à moyen terme qu'elles subissent sont dues le plus souvent à des transformations démographiques ou structurales. Nous aurons à vérifier ce principe sur le cas des funérailles.

1°) *Les protestants*. Le taux des enterrements protestants est assez nettement inférieur, en 1956, à celui de 1885 (1,3 contre 1,9 %). Il présente un palier jusqu'en 1925, avec toutefois une certaine baisse à la veille de la guerre de 1914, baisse presque compensée par la suite. Puis une diminution importante jusqu'en 1940, passant par un palier aux alentours de 0,9 % de 1928 à 1939. A vrai dire, l'année 1940 fait exception et dès l'année suivante, on enregistre une remontée. Le faible taux de 1940 est donc sans aucun doute lié à la première phase de la guerre. Le rappel en Allemagne des sujets allemands et la fuite hors de Paris des réfugiés de même nationalité y sont peut-être pour quelque chose. Plus curieux est le décrochement qui se produit entre 1925 et 1928 : phénomène que nous livrons à l'état brut à nos collègues sociologues du protestantisme. De même, on peut se demander pourquoi, après une remontée entre 1940 et 1945, un nouveau palier s'établit depuis la dernière guerre, à un niveau inférieur au palier d'avant 1925. Signalons que la chute dont il a été question affecte tous les arrondissements mais est particulièrement spectaculaire dans le

(27) Ci-contre. L'échelle semi-logarithmique adoptée présentait l'avantage de rendre sensibles les variations relatives aux confessions faiblement représentées. Elle exprime les variations proportionnelles par des différences identiques en ordonnée. Mathématiquement, elle n'est pas parfaitement adaptée à une représentation de pourcentages. En effet, pour les forts pourcentages (catholiques) la probabilité de variation relative devient faible et l'échelle semi-logarithmique tend à minimiser l'importance statistique des variations observées. En particulier, la complémentarité des deux courbes supérieures n'est plus perceptible.



VARIATIONS DES ENTERREMENTS CIVILS, CATHOLIQUES, PROTESTANTS ET ISRAÉLITES
DE 1885 A 1956
(en pourcentages des funérailles effectuées à Paris)

7^e arrondissement (où se trouve la paroisse de Penthmont) et où le taux passe brusquement de 2,8 % en 1926 à 0,5 % en 1927. Le pourcentage remonte un peu en 1931 (1,1 %) et se stabilise ensuite non loin de ce niveau (28).

2^o). *Les israélites*. Premier fait significatif : l'augmentation importante du taux d'enterrements de cette confession, passant de 1,2 % en 1885 à 3,6 % en 1956 et qui marque une augmentation de la population juive à Paris depuis le début du siècle. Le croisement de la ligne d'évolution avec celle des protestants s'opère à la veille de la guerre de 1914 et, chose curieuse, une certaine symétrie apparaît entre les deux lignes, fait auquel il ne faut sans doute pas attacher une trop grande importance.

Ce qui est caractéristique, en revanche, c'est la liaison entre les variations des enterrements israélites et les phases migratoires. Il faut, pour cela, recourir à la statistique année par année et aussi arrondissement par arrondissement. Une hausse tendancielle se marque entre 1895 et 1914. On ne note guère de déplacement international massif de population juive à ce moment (29). Au reste, le mouvement est lent et régulier et affecte surtout les quartiers aisés. Ainsi, dans le 16^e arrondissement, on passe de 1,5 % en 1895 à 4,5 % en 1912, tandis que, dans le 20^e, le taux se maintient entre 0,4 et 0,5. Le mouvement a l'allure d'un phénomène d'ascension sociale, avec, sans doute, un mouvement vers Paris des juifs de province ou de l'étranger ayant économiquement réussi.

Après la guerre de 1914-1918, il en va tout autrement. Une première vague de 1918 à 1922, contemporaine d'un mouvement de *pogroms* en Europe centrale et orientale. Mais c'est l'année 1928 qui marque une pointe impressionnante, avec 4,9 % pour Paris et surtout 13,5 % dans le 16^e arrondissement. C'est le moment le plus fort de l'immigration polonaise, tchèque et hongroise (30). Les Polonais, de beaucoup les plus nombreux passent du chiffre de 42.127 recensés à Paris en 1926 à 52.002 en 1928. Le maximum est atteint en 1930, avec 61.945 (31). La pointe d'enterrements de 1928 ne correspondant pas au maximum numérique de réfugiés, s'explique sans doute par la mortalité plus grande consécutive à la brusquerie du mouvement migratoire à son début. Enfin, on notera un décalage dans le temps entre les pointes du 16^e et du 20^e, la première se produisant dès 1928, la seconde attendant 1931, conséquence sans doute de la plus grande facilité à émigrer des fractions aisées de la population.

(28) On ne peut savoir comment se répercute, dans le 7^e, le « trou » de 1940, la statistique n'ayant, pour cette année, été publiée que pour Paris pris globalement.

(29) M. ROBLIN, *Les juifs de Paris*, p. 73, dresse un bilan de l'immigration juive. Certains mouvements se font sur une longue période, comme celui de 5.000 juifs d'Afrique du Nord, de 1830 à 1939. De même, une immigration de 21.000 juifs d'Europe orientale s'étale de 1880 à 1914. Jusque là, pas de mouvement de *réfugiés* proprement dits, si ce n'est, à partir de 1912, mais en nombre assez réduit, un exode provenant des pays balkaniques.

(30) M. ROBLIN, *op. cit.*, p. 70-71 note que si l'immigration russe de l'immédiate après-guerre est aux trois quart chrétienne, l'immigration polonaise des années suivantes est aux trois quart juive.

(31) *Annuaire statistique de la Ville de Paris*.

On n'insistera pas sur la dramatique baisse du taux pendant la dernière guerre. Si une remontée se produit rapidement jusqu'en 1947, effet des rapatriements et des reclassements de *personnes déplacées*, l'ascension, moins forte, mais continue depuis cette date, est vraisemblablement liée à une émigration politique venue des pays de l'Est européen.

C'est donc en termes essentiellement démographiques que l'on peut interpréter les variations des enterrements israélites. Certes, il n'est pas impossible que d'autres phénomènes comme des « abandons » religieux se soient produits : ils disparaissent en tous cas devant les variations brusques et massives que seuls des déplacements de population peuvent expliquer.

3°) *Catholiques et civils*. Au point de vue chronologique, les variations des enterrements catholiques et civils peuvent être étudiées ensemble de par leur caractère exactement inverse. Certes, si, autour de 1930, une assez forte baisse du taux des enterrements civils se produit, c'est en partie du fait de l'augmentation de celui des enterrements israélites (fait qui sera surtout notable dans le 16^e où, en 1928, le taux des enterrements civils et celui des enterrements israélites est le même). Mais à ce moment-même, les enterrements protestants sont en forte baisse, en sorte que les pourcentages de hausse des enterrements catholiques et de baisse des enterrements civils entre 1925 et 1930 restent à peu de chose près le même. Réglons par la même occasion la question de cette « dent » des années 30. Elle s'insère dans un palier presque parfait allant de 1913 (33 % d'E.C.) à 1940 (32 % d'E.C.). Phénomène brusque et transitoire, il affecte par conséquent une allure voisine de celle qui caractérise les variations des enterrements israélites. Si nous ajoutons qu'à ce moment, ce sont les quartiers ouvriers qui sont touchés par le mouvement (de 1928 à 1930, le 13^e et le 20^e, avec plus de 70 % d'enterrements catholiques, dépassent le taux du 16^e) on peut s'attendre à trouver un mouvement migratoire à caractère populaire à la base du phénomène. Or, à ce moment, la statistique des étrangers révèle dans la Seine la présence de plus de 100.000 italiens, dont on sait que ce sont, pour la plupart, des travailleurs manuels (32). C'est aussi le moment où un fort exode rural vient gonfler la population parisienne qui passe alors par un maximum et où les ouvriers atteignent 40 % de la population active (33), chiffre qui ne se maintiendra pas.

On trouve deux autres mouvements notables. Le premier, constitué par une variation lente d'année en année du taux des enterrements civils, partant de 23 % en 1884 pour baisser jusqu'à 18 % en 1898, 1899 et 1900, pour remonter ensuite de façon presque aussi continue jusqu'en 1913 où le chiffre de 33 % est atteint. Le second est constitué par le changement de palier au cours de la dernière guerre, avec chute de 32 % en 1940 à 20 %

(32) *L'Annuaire Statistique de la Ville de Paris* de 1926 indique qu'à ce moment, il y avait à Paris même 53.543 Italiens (sur 91.554 dans la Seine), concentrés surtout dans le 11^e, le 12^e, le 18^e, le 19^e et le 20^e.

(33) *Recensement général de la population, 1931*.

en 1945, puis stabilisation à 23 %. La signification historique et sociologique de ces deux mouvements doit être étudiée avec une attention particulière et mise en rapport avec la répartition socio-géographique des enterrements civils.

Les enterrements civils et la classe ouvrière.

Nous étudierons avec une attention toute particulière cette période de 1884 à 1913 qui voit une baisse, puis un relèvement du taux des enterrements non religieux.

L'abbé Raffin avait sans doute raison lorsqu'à un moment où les milieux catholiques étaient obnubilés par le règlement de la séparation de l'Eglise et de l'Etat, il mettait l'accent sur le fait que la population ouvrière fournissait le gros du contingent des enterrements civils. Mais il croyait devoir préciser cette affirmation par la mise en avant de certains aspects de la question, terrain sur lequel il eut la main moins heureuse.

Les quartiers pauvres manquent d'églises et de prêtres (34), dit-il, et il est vrai que le nombre d'habitants par prêtre et par lieu de culte est supérieur dans les arrondissements périphériques (35). Il est probable que la rareté du prêtre et du lieu de culte joue un rôle à l'origine dans le détachement des ouvriers. Mais de 1860 à 1900, le nombre d'habitants par prêtre et par lieu de culte augmente de façon continue et partout, alors que le taux des enterrements civils diminue, et cela aussi bien dans les arrondissements ouvriers. En 1906, de nouvelles paroisses sont créées, ce qui n'empêche pas le mouvement inverse, commencé en 1900, de se poursuivre.

La question du coût des funérailles est, elle aussi, abordée. Nous avons montré qu'elle ne suffisait pas à expliquer l'actuelle répartition des enterrements civils (36). Il est vraisemblable que cette cause aussi fut plus agissante vers le milieu du XIX^e siècle. Les signes d'indigence en matière de funérailles décroissent, en effet, du moins depuis la guerre de 70, les cérémonies de classe inférieure voyant leur nombre relatif diminuer (37). Du reste, le niveau de vie de la classe ouvrière semble

(34) La paroisse de N.-D. de Ménilmontant comptait, en 1906, 70.000 habitants ; celle de St-Pierre de Montrouge, 83.000 ; Sainte-Marguerite, 96.000 et N.-D. de Clignancourt, 120.000. (Abbé RAFFIN, *op. cit.*, p. 415).

(35) Y. DANIEL, *L'équipement paroissial d'un diocèse urbain. Paris (1802-1956)*, p. 106 et 123, donne, pour 1906 : habitants par prêtre, centre 3681, périphérie 5760 ; habitants par lieu de culte, centre 26.316, périphérie 32.478. Malheureusement, cette répartition fait entrer dans la « périphérie » les arrondissements bourgeois du 16^e et du 17^e et dans le « centre », les arrondissements populaires du 3^e et du 10^e.

(36) Cf. *supra*, note 24.

(37) T. LOUA, *art. cit.*, p. 58, indique que les trois dernières classes (8^e, 9^e et gratuite) passent, de 1872 à 1879, de 625 à 593 ‰. Si l'on prend la 9^e et la gratuite seulement (d'après l'*Annuaire Statistique de la Ville de Paris*), on passe de 1872 à 1880, de 58 ‰ à 54 ‰, pour descendre à 53 ‰ en 1900. Enfin, à partir du moment où la statistique donne des chiffres distincts pour « service

croître dans l'ensemble (38). Si un palier, voire une régression semble se produire vers 1890, c'est à une période où les enterrements religieux sont en croissance, y compris dans les couches pauvres de la population (39). En revanche, de 1900 à 1914, les salaires augmentent, certains prix aussi (prix du pain), mais en proportion moindre, cependant que le prix du sucre et celui du plat-de-côtes diminuent, et c'est la période où les enterrements civils croissent régulièrement. Donc, si l'incidence économique a pu jouer pendant cette période, c'est, semble-t-il, de moins en moins comme cause simple (trop faibles ressources pour payer un enterrement religieux) (40), et la dynamique des enterrements civils ne suit pas celle du niveau de vie : elle semble n'avoir pu jouer à ce moment que pour renforcer certains facteurs d'option, eux-mêmes variables.

Aussi faut-il examiner l'aspect politique et idéologique qui, en pleine querelle des « inventaires », ne pouvait manquer de frapper l'abbé Raffin. Liant cet aspect à celui des classes sociales, il voit dans le parti *socialiste* un des principaux artisans de la déchristianisation (41). Ce qui reste frappant pour nous, c'est que le tournant de 1900 en matière de taux d'enterrements civils correspond aussi à un tournant politique. Après une série de ministères « modérés » c'est à ce moment que se forme le bloc républicain. La politique de Combes va succéder à celle de l'« apaisement ». Puis, Combes étant tombé, interviendra la fameuse « loi de séparation » par laquelle s'achève la procédure de divorce entre l'Eglise et l'Etat. Mais il faut bien distinguer ici deux aspects de la question. Le premier est d'ordre institutionnel : l'Eglise et la société civile se séparent nettement et le champ devient entièrement libre pour une vie totalement en dehors des institutions ecclésiastiques. Mais il faut bien voir que le processus était entamé depuis longtemps. En particulier, la législation des funérailles fut précisée par les lois de 1881 et 1884, municipalisant et neutralisant les cimetières, et la loi de 1887, établissant les conditions du choix du mode de funérailles (42). La loi de 1904, qui fixait la compétence respective des communes et des fabriques, avait un aspect essentiellement financier et ne pouvait avoir qu'une faible incidence sur le comportement

gratuit », « service ordinaire » et « 9^e classe », on voit le « service gratuit » diminuer considérablement, et les « service ordinaire » et « service gratuit » pris ensemble, passer de 55 % en 1895 à 42 % en 1913. En revanche, en reprenant, comme Loua, à partir de la 8^e classe, on trouve 68 % en 1913, ce qui tend à montrer que si la proportion des dernières classes, adoptées généralement par la fraction la moins aisée de la population, se maintient et même est plus forte en 1913 qu'en 1872, une tendance existe cependant vers la plus élevée d'entre elles.

(38) Cf. dans l'*Annuaire Statistique de la France*, partie rétrospective, les séries des salaires et des prix à Paris.

(39) C'est l'abbé Raffin lui-même qui montre que, dans le 20^e arrondissement, de 1882 à 1892, la proportion d'enterrements civils diminue d'année en année pour les classes 9^e et gratuite, passant de 1578 contre 1479 à 1439 contre 1718.

(40) On a trop souvent employé à cette époque l'argument suivant lequel la catégorie « gratuite » ne payait rien à l'Eglise non plus. Mais pour en bénéficier, il fallait faire une déclaration d'indigence que beaucoup de gens répugnaient à faire.

(41) Abbé RAFFIN, *op. cit.*, p. 565, note 1.

(42) Cf. GAUBERT, *Manuel pratique de législation pour l'organisation et l'exécution du service des Pompes Funèbres*, Paris, 1890 ; E. GRAILLE, *Manuel de législation funéraire*, Paris, 1950.

des familles de défunts. Surtout, les dispositions législatives ne faisaient que refléter un état de choses déjà acquis dans la pratique.

Reste le conflit idéologique proprement dit. Notons d'abord que la question des enterrements civils y a peu de place. Il faut remonter au temps de l'« ordre moral » pour trouver un conflit aigu à ce sujet. En 1873, le gouvernement refusa les honneurs officiels à un député qui avait demandé à être inhumé civilement et, en mars 1875, la pompe qui entoura les obsèques civiles d'Edgar Quinet fit scandale dans les milieux catholiques (43). Des sociétés de « libre pensée » s'étaient fondées depuis un certain temps, dont le but avait d'abord été surtout de fournir des funérailles civiles dignes à leurs membres (44). Des congrès, fédérant ces organisations, s'étaient tenus depuis 1880, mais les problèmes doctrinaux y prenaient de plus en plus de place, et celui de 1889 ne consacrait plus qu'une faible part à la question des funérailles (45) (ce qui n'empêchait pas les petits groupes de « libre-penseurs » de garder leur fonction première).

C'est donc sur un plan général que le conflit idéologique put avoir une incidence. Deux éléments entrent ici en jeu : l'intensité du conflit et la force respective des parties en présence. Or, l'agitation boulangiste de 1887-89 avec le programme « révisionniste » remettant en cause les mesures laïques déjà prises à ce moment, avait été l'occasion d'une première montée de fièvre. Mais l'affaire Dreyfus avait élevé le conflit à un niveau d'intensité jamais atteint (46). Il fallut pourtant au bloc des gauches plusieurs années pour s'assurer la prépondérance politique. La condamnation de Dreyfus est de 1894. « J'accuse » parut en 1898, et en 1900, les élections au conseil municipal de Paris font encore triompher la droite. Ce sont les élections de 1902 qui amènent le ministère Combes. Le radicalisme restera pratiquement maître du terrain jusqu'à la guerre de 1914. En remarquant la retombée de la fièvre idéologique après 1906 et la liquidation des inventaires, on peut donc voir qu'on n'a pas une poussée d'enterrements civils dont le maximum correspondrait à la plus forte tension, mais une montée se poursuivant pendant toute la période de prépondérance politique de la gauche.

On ne peut évidemment écarter l'idée suivant laquelle cette prépondérance-même dut avoir une certaine influence sur les comportements religieux élémentaires, par le moyen de pressions exercées sur les fonc-

(43) C'est en juin 1875 que Victor Hugo, qui avait pris la parole sur la tombe d'Edgar Quinet, écrit *Les enterrements civils*, appelés à figurer dans la *Légende des siècles*. En 1885, il fut lui aussi civilement enterré, comme il en avait exprimé le désir. (Cf. *supra*, p. 34).

(44) On a les statuts d'une des plus anciennes d'entre elles, fondée en Belgique, et qui devaient servir de statuts-types : *La libre-pensée, association pour l'émancipation des consciences et l'organisation des enterrements civils*, fondée à Bruxelles le 19 janvier 1863, Bruxelles, 1864. B.N. : 8° R pièce 2872. Cf. surtout les art. 2 et 7. Comme exemple de libelle d'inspiration catholique contre les E.C., cf. JEAN-LE-VÉRIDIQUE, *Libre pensée et enterrements civils*, Paris, Librairie catholique internationale, 1883, 62 p. B.N. : Ld⁴ 8171.

(45) *Congrès Universel de la Libre Pensée*, Paris, 1889. Cf. p. 371-73 la liste des congrès tenus jusqu'alors.

(46) Cf. LECANUET, *Les signes avant-coureurs de la séparation*, p. 180 et 198-99.

tionnaires, l'influence des instituteurs, etc. Pourtant, il est à remarquer que les enterrements civils se répandent de façon très inégale dans les diverses couches de la population. De 1900 à 1911, le taux en change très peu dans le 16^e, alors qu'il passe de 35 à 42 % dans le 20^e. (En revanche, de 1911 à 1913, le taux du 20^e diminuera légèrement et celui du 16^e augmentera). Quant au 13^e, son taux augmente de façon presque continue de 1900 à 1913 (de 17 à 31 %) (47). Pendant toute cette période, si l'augmentation du taux des enterrements civils est générale pour toutes les classes de cérémonie, ce taux reste étonnamment stratifié, négligeable pour les deux premières classes, inférieur à 4 % pour les quatre premières et passant de 26,5 à 39 % pour la classe gratuite. Ainsi, la portion des classes aisées modifiant son comportement funéraire devant la vague anticléricale reste apparemment très faible.

Une confirmation de cette hypothèse peut être donnée par l'analyse de la répartition géographique des enterrements civils et de ses concomitants pour 1911 (48). Taux d'enterrements civils et pourcentage d'ouvriers dans la population active ont à ce moment une forte corrélation. En revanche, les votes du « bloc » se répartissent de façon beaucoup plus irrégulière par rapport au mode de funérailles (49), ce qui laisse penser que le radicalisme, particulièrement virulent en matière d'anticléricisme politique, mord peu, en fait, sur une conduite coutumière comme celle des funérailles religieuses.

Les votes socialiste, certes, suivent de beaucoup plus près les taux d'enterrements civils. Mais d'une part, le socialisme, du moins après la vague dreyfusarde, ne fait pas de l'anticléricisme le premier point de son programme (50) ; d'autre part, si le socialisme se renforce pendant les premières années du XX^e siècle, il passe cependant par des hauts et des bas. Dès 1893, il avait remporté un premier succès, sans réussir à unifier ses divers courants. Puis la poussée boulangiste l'avait fortement entamé. Un parti socialiste unique semblait en voie de constitution lorsque la participation de Millerand au ministère Waldeck-Rousseau (1901) vint tout remettre en question, et les élections de 1902 virent l'appellation socialiste reculer à la Chambre. C'est seulement en 1905 que se réalisa l'unité, mais celle-ci se fit, il faut bien le dire, contre les radicaux. Si la « discipline républicaine » continue de jouer dans la majeure partie des cas aux élections, la lutte politique entre les deux fractions de la « gauche » est des plus âpres jusqu'à la guerre (51).

(47) En 1884, le 20^e avait 41 % d'enterrements civils et le 13^e, 25.

(48) Cette date a été choisie parce que la répartition socio-professionnelle par arrondissement a été donnée cette année dans le *Recensement général de la population française*, 1911, t. II. Pour l'analyse de la répartition, cf. notre *art. cit.*

(49) LA CHESNAIS et LA CHAPELLE, *Tableau des élections législatives des 24 avril et 8 mai 1910*, Paris, Roustan, 1910, Annexe à l'*Annuaire du Parlement*.

(50) *La Raison* de janvier 1909 relève que les socialistes révolutionnaires et les syndicalistes reprochent aux « blocards » et aux radicaux de faire porter tout leur effort contre les prêtres.

(51) La variabilité des étiquettes rend extrêmement difficile de suivre à ce moment les progrès électoraux des socialistes. L'étude de l'« extrême gauche » par F. GOGUEL, *Géographie des élections françaises de 1870 à 1951*, Paris, A. Colin, 1951, p. 52-62, rend sur ce point de maigres

Le caractère orageux de cette histoire contraste avec la régularité de l'ascension des enterrements civils. Ces mouvements idéologiques comptent, sans aucun doute, mais enveloppés dans un processus aux rythmes plus lents. Or ce phénomène, on peut apparemment le trouver dans une cristallisation de la classe ouvrière. Un premier point peut paraître paradoxal : alors que les statistiques montrent, arrondissement par arrondissement, le taux d'enterrements civils fortement lié à la présence des ouvriers dans la population active, les variations dans le temps de ce même taux semblent faiblement liées à la croissance ou à la décroissance relative de la population ouvrière. De 1886 à 1911, la proportion d'ouvriers dans la population active semble en effet fort peu varier à Paris et bien que les données des recensements ne puissent être comparées avec une grande précision, il semblerait que le recensement de 1901 marque un maximum (52). Mais la proportion d'ouvriers n'est pas tout. Une mutation dans la classe ouvrière semble s'opérer en France vers la fin du XIX^e siècle et au début du XX^e. Alors que cette même classe ouvrière est jusque là essentiellement constituée d'une masse indigente, d'où émerge une élite restreinte à la fois qualifiée professionnellement et politiquement avvertie, le syndicalisme vient apporter un encadrement plus large, tandis que l'indigence recule. La courbe des effectifs syndicaux est caractéristique. Après la loi de 1884, un premier départ. Puis un palier jusqu'en 1899. Depuis cette année jusqu'en 1905, les effectifs montent de 493.000 à 752.000, pour atteindre 1.064.000 en 1912 (53).

Il semble donc que l'on assiste, pendant les premières années du XX^e siècle, à une structuration de la classe ouvrière. En même temps, la coupure d'avec la souche rurale semble s'accroître chez les ouvriers parisiens. Les dernières années du siècle avaient vu se produire une forte croissance de la population parisienne, qui était passée de 2.269.023 habitants en 1881 à 2.714.068 en 1901, soit une croissance moyenne de 1 % par an. La population ouvrière s'étant, comme nous l'avons vu, légèrement accrue en valeur relative, cela implique pour elle un apport provincial assez considérable. D'où une plus grande hétérogénéité — au moins provisoire — de cette population ouvrière ; aussi, sans doute, l'existence de liens familiaux — provisoires également — avec la province et l'importation

services, l'appellation d'« extrême gauche » n'ayant chez lui, d'élection en élection, ni le même contenu, ni la même extension. Ainsi, en 1890, l'extrême gauche se serait caractérisée par l'anticléricalisme et aurait compris les radicaux. En 1906, l'extrême gauche est socialiste.

(52) En effet, les recensements donnent tantôt les ouvriers à part, tantôt les ouvriers et les employés ensemble, tantôt la population active industrielle. Si les recensements de 1896 et 1911, faits selon le même principe (activité individuelle selon le domicile du recensé) marquent une légère diminution de la proportion des ouvriers de l'industrie et des transports (de 36,4 à 35,8), la série la plus longue peut être suivie en ce qui concerne le rapport population industrielle sur population active. On a alors les chiffres suivants : 1896 : 51,6 % ; 1901 : 52,6 % ; 1906 : 51,3 % ; 1911 : 50 %.

(53) D'après l'*Office du Travail*. Ces chiffres seraient exagérés d'après Paul LOUIS, *Histoire du socialisme en France*, Paris, Rivière, 1925, p. 225 et 304. Cf. aussi *Album géographique de la statistique*, Paris, 1907, p. 242. Nous supposons néanmoins que les rapports entre années successives restent en gros valables.

de coutumes qui n'étaient déjà plus celles de la classe ouvrière parisienne d'ancienne souche. En revanche, aux alentours de 1900, la population parisienne et la population ouvrière de Paris se stabilisent. Le chiffre de 2.888.110 parisiens en 1911 ne représente plus qu'une croissance de 6% en 10 ans, et même, pendant la période 1901-1906, une croissance annuelle de moins de 0,4%. On peut penser que, pendant ces années, l'implantation parisienne se confirme et les liens familiaux extra-parisiens se relâchent.

Une intéressante confirmation de cette dernière hypothèse est fournie par l'étude, dans la statistique des convois funéraires, de la variation des « transports à l'extérieur », c'est-à-dire des transports hors de Paris de défunts qui y sont décédés. Il est bien évident que les progrès des moyens de transports devaient donner lieu à une tendance générale en faveur de l'augmentation du nombre de ces « transports à l'extérieur ». De fait, la proportion pour l'ensemble de Paris était de 1,8% seulement en 1884 et de 5,5% en 1913. Elle est maintenant de 25% environ. Pourtant, et en tenant compte de cette tendance d'ensemble, ces « transports » expriment le maintien d'un lien familial avec les origines provinciales de ceux qui les font effectuer. Or, on observe une relation inverse frappante entre l'accélération plus ou moins grande du pourcentage des transports à l'extérieur et les variations du taux des enterrements civils.

TABLEAU III

Pourcentages comparés de transports à l'extérieur et d'enterrements civils, de 1884 à 1913, pour Paris et pour les 13^e, 16^e et 20^e arrondissements.

Année	Transports à l'extérieur (%)				Enterrements civils (%)			
	Paris	13 ^e arr ^t	16 ^e arr ^t	20 ^e arr ^t	Paris	13 ^e arr ^t	16 ^e arr ^t	20 ^e arr ^t
1884.....	1,8	0,8	4,5	0,4	23	25	6	41
1890.....	2,5	1,5	5	0,5	20	18	6	38
1900.....	4	5 (54)	8,5	1,1	18	17	6	35
1905.....	3,9	2,8	11	0,8	22	21	7	38
1910.....	5,1	3,4	15	1,2	27	28	8	43
1913.....	5,5	5,4	11	1,4	33	31	13	38

(54) Cette année, les « transports à l'extérieur » ont été particulièrement nombreux pour le 13^e. L'année suivante, en 1901, la proportion est de 2,8%. De même, en 1912, la proportion n'est que de 4,4. Le caractère cahotique de l'évolution des transports à l'extérieur pour le 13^e (dû sans doute au fait que cet arrondissement est très dépendant d'une immigration d'origine rurale, elle-même très sensible aux variations économiques) amène à substituer des moyennes triennales, ce qui donne la répartition suivante (l'année de référence étant la seconde des trois années retenues) : 1885 : 1% ; 1900 : 3,4% ; 1911 : 4,3%.

Comme on le voit, les « transports à l'extérieur » pour l'ensemble de Paris ont plus que doublé de 1884 à 1900, alors que de 1900 à 1913 ils ne passent que de 4 à 5,5 %, avec même une régression pour 1905. L'évolution générale est la même pour le 16^e d'une part, le 13^e et le 20^e d'autre part. Notons que, dans le 16^e arrondissement, où le niveau des enterrements civils ne baisse pas de 1884 à 1900, l'accroissement des transports à l'extérieur est justement moindre, et que le 13^e, qui avait vu le plus diminuer à ce moment son taux d'enterrements civils, a un accroissement particulièrement important de transports à l'extérieur.

Si nous nous reportons maintenant au lendemain de la dernière guerre, l'hypothèse selon laquelle la coupure des parisiens, et en particulier des ouvriers, d'avec leur parenté provinciale et souvent rurale, jouerait un rôle capital dans la détermination du taux des enterrements civils, semble particulièrement opérante. Remarquons d'abord que la baisse du pourcentage des enterrements civils ne correspond à aucune modification caractéristique de la stratification socio-professionnelle de la population parisienne (55). Mais beaucoup plus que la guerre de 1914-1918, la dernière guerre a amené, soit à l'occasion de l'exode de 1940, soit du fait de la pénurie de denrées alimentaires en ville, un certain nombre de parisiens, surtout dans les milieux populaires, à renouer avec leur parenté rurale. Ces liens ont pu, en grande partie, se maintenir grâce à l'accroissement considérable du nombre des véhicules motorisés et au développement des vacances hors de Paris. Nous retrouvons ici notre critère du pourcentage des « transports à l'extérieur » : pour la période 1927-1937, leur accroissement est de 2 % environ pour l'ensemble de Paris, alors qu'il est de 6 % de 1937 à 1947 (56). Pour le 13^e et le 20^e on a, de même, des accroissements nettement plus forts dans la seconde période que dans la première (57). En revanche, sur ce point, le 16^e plafonne en 1937. Il semblerait donc qu'on puisse lier le changement du niveau des enterrements civils des années récentes à un changement dans les rapports entre les classes populaires urbaine et rurale ; en particulier à un changement dans le mode de relation de la population des arrondissements les plus populaires avec la population dont elle est en partie issue (58).

(55) La population active industrielle (y compris les transports) est en effet de 51 % en 1946, contre 52 % en 1936, et la proportion d'ouvriers dans la population active ne s'écarte guère de 30 % de 1936 à 1956.

(56) Les dates de 1937 et de 1947 correspondent respectivement à la dernière statistique par arrondissement avant la dernière guerre et à la première depuis la guerre. Pour 1927, transports à l'extérieur : 10 % ; pour 1937 : 12 % ; pour 1947 : 18 % (ensemble de Paris).

(57)

	13 ^e arrondissement	16 ^e arrondissement	20 ^e arrondissement
1927	9 %	20 %	4,6 %
1937	13,5 %	24 %	6,7 %
1947	22 %	23 %	14 %

(58) Depuis longtemps, la portion de provinciaux dans les deux arrondissements « ouvriers » du 13^e et du 20^e était différente. Ainsi, en 1901, le 20^e arrondissement comprenait 50 % de personnes nées à Paris, tandis que le 13^e arrondissement n'en comprenait que 42 %.

Il faut sans doute compter aussi avec les transformations idéologiques et notamment avec le fait que, malgré la poussée communiste à la Libération, l'anticléricanisme traditionnel semblait alors dépassé et le tripartisme rendait caduque la traditionnelle image du catholique anti-républicain. Mais il est remarquable que le niveau des enterrements civils se maintient après l'épisode du tripartisme. Les variations idéologiques ne fournissent donc pas non plus dans ce cas d'explication suffisante.

* * *

Ce rapide coup d'œil jeté sur la statistique des enterrements religieux pose évidemment plus de problèmes qu'il n'en résout. Une étude systématique de la question devrait :

— compléter les indications de statistique purement objective à travers les documents non publiés en analysant en détail les variations concomitantes des diverses catégories de la population (étrangers, Français nés en dehors de Paris, catégories socio-professionnelles diverses) et des enterrements des diverses confessions ;

— porter son attention sur la *signification* donnée aux cérémonies funéraires, soit par enquête directe (ce qui est souvent difficile, à cause des circonstances dans lesquelles cette enquête directe interviendrait, mais reste possible, dans bien des cas, à des membres du clergé), soit par analyse, à travers la presse, de la manière dont sont évoquées les funérailles et, de façon plus générale, les rites mortuaires.

Il reste néanmoins que l'étude statistique semble confirmer, au premier abord, l'idée suivant laquelle le mode de funérailles constituerait un phénomène coutumier extrêmement stable pour une population déterminée et dont les variations seraient, dans presque tous les cas, liées à des variations *morphologiques* (59) de cette population. Ceci est évident pour les enterrements israélites. En ce qui concerne les variations des enterrements catholiques et, corrélativement, des enterrements civils, il semble que le fait massif soit ici ce que l'on pourrait appeler la « coutume ouvrière » (60). Le phénomène est complexe parce que nous n'avons pas affaire à une population aux contours immuables. Tantôt rejetés hors de la société, parce que maintenus en quelque sorte dans une condition de *sous-hommes*, tantôt se forgeant leurs propres cadres, rompant dans l'un et l'autre cas leurs attaches ancestrales, tantôt renouant avec leur parenté rurale, les ouvriers forment une classe qui tend parfois à devenir une société dans la société et parfois à constituer une simple couche de la stratification sociale. Mais ces transformations elles-mêmes nous ont paru pouvoir, du moins sous certains aspects, être mises de façon valable en relation avec les variations de la coutume de l'enterrement civil. Dans la perspective d'une classe ouvrière parisienne perpétuellement alimentée

(59) Nous entendons par là, dans le sens très général que lui a donné Durkheim, les variations relatives à la segmentation de la société, soit qu'un des segments augmente en nombre, soit que la séparation entre les segments s'affirme davantage.

(60) Pour reprendre l'expression de Maxime Leroy, mais en lui donnant un sens différent.

par un apport rural ou du moins provincial, l'hypothèse d'un relâchement à certaines époques et d'un resserrement à d'autres, des liens familiaux ruraux ou, du moins, extra-parisiens, semble assez bien convenir à l'explication des variations dans le temps d'un culte des morts où la nature et l'extension du lien familial occupent une place prééminente.

François-A. ISAMBERT.

Centre d'Etudes Sociologiques (C.N.R.S.).

LE COLLOQUE EUROPÉEN DE SOCIOLOGIE DU PROTESTANTISME

Strasbourg — 4-6 mai 1959

Compte rendu des discussions

LE colloque de sociologie du Protestantisme qui s'est tenu à Strasbourg en mai 1959 marquera sans aucun doute un moment important dans le développement des recherches sur le Protestantisme (1). Si la confrontation qui suivit les exposés n'a pas entraîné de solution immédiate, le fait même que l'on en soit venu à réfléchir sur certains problèmes n'aura pas été inutile. D'abord, les exposés de N. Birnbaum et de E.G. Léonard ont amené des échanges de vue fort instructifs sur les origines et le développement de la Réforme et sur les rapports entre sociologie et histoire dans le cas particulier du protestantisme. Ensuite les exposés de J. Highet et J.P. Kruijt sur l'Ecosse et la Hollande ouvrirent une fort utile discussion sur les méthodes de la sociologie du protestantisme, cependant que les études de G. Le Bras et de H. Desroche posaient la question des limites de la sociologie des religions.

* * *

L'exposé de N. Birnbaum sur l'Anabaptisme conduit à une discussion très poussée des origines sociales des Anabaptistes et même des Protestants en général.

H. Chatelain souligne l'intérêt d'une étude de Peachy signalant que :

« les premiers chefs anabaptistes étaient des membres dissidents de la classe bourgeoise, des intellectuels, tel Conrad Gruber ; ils appartenaient à la bourgeoisie avant même de pouvoir avoir une influence réelle sur les couches plus humbles de la ville. Ils furent soumis à des persécutions politiques et religieuses et le mouvement fut réprimé en ville avant de pouvoir s'implanter. Si plus tard il gagna la campagne des environs de Zurich, c'est sans doute à cause de la difficulté qu'il y avait pour les autorités à en cerner les contours et à s'en rendre maître... Mais la doctrine s'est-elle développée comme idéologie de classe ? Un point clair : elle s'est développée de façon très articulée et une théorie de la théocratie

(1) Les communications faites au Colloque ont été publiées dans les *Archives de Sociologie des Religions*, n° 8, 1959.

fut élaborée ; ce fut l'œuvre de théologiens dont la classe n'était pas celle du peuple qui s'attacha à cette doctrine. Celle-ci fut transmise par eux à des groupes sociaux autres que ceux auxquels ils appartenaient eux-mêmes : phénomène social et historique qui n'est pas nouveau ».

N. Birnbaum reprend le problème en se demandant quelle était la « fonction de chef » de Zwingli et quelle était la fonction de son petit groupe dans le cadre plus vaste des artisans et marchands dans leur ensemble, et il souligne le rôle capital joué par la personnalité de Zwingli. Il pense d'ailleurs que de 1523 à 1531 Zurich fut une théocratie plus ou moins contrôlée par Zwingli. D'autre part, N. Birnbaum rappelle que Zurich était une toute petite ville et que, par la force des choses, le groupe des hommes qui assumèrent la direction au moment de la Réforme — la direction politique, bien sûr — était, pour ainsi dire, représentatif d'une couche sociale plus grande qui, par leur intermédiaire, exerçait sa nouvelle domination.

* * *

Les problèmes concernant la pénétration du protestantisme parmi les diverses classes sociales furent également envisagés, en particulier à l'occasion de l'exposé de M. Miegge.

D. Goldschmidt souligne l'intérêt de cette étude car il y voit une actualisation de ce que N. Birnbaum a dit à propos de la formation du protestantisme à Zurich au moment de la Réforme. E.G. Léonard se demande si :

« Le message religieux, la réforme que les gens du *Continent* ont portée dans la péninsule répondait aux besoins de ses habitants. La réforme suisse, la réforme française, la réforme allemande étaient-elles des réformes sotériologiques et morales ? La réforme a-t-elle attiré les Italiens depuis le XII^e siècle ? Si oui, c'était une réforme sociale, apocalyptique, les Italiens ayant toujours demandé une présentation spectaculaire du Christ à bien des faux prophètes des XIV^e et XV^e siècles. Quand la réforme classique et européenne arrive, elle n'est pas tellement sociale, elle n'est pas tellement parousiaque, enfin elle n'est pas apocalyptique, et cela n'intéresse pas beaucoup les Italiens. Or, aujourd'hui, un nouveau message est présenté, un message qui a l'air de réussir à côté de celui des Eglises, le message des Adventistes et celui, surtout, des Pentecôtistes. C'est un message de groupe, un message social ; c'est un message proprement apocalyptique, le don du Saint-Esprit, tout ce que l'Italie a attendu et que l'Eglise catholique ne lui donnait pas. Une fois l'Eglise catholique a donné sa chance au Saint-Esprit, au moment de Pierre de Morone, à la fin du XIII^e siècle, mais pas pour longtemps ».

Le lien entre monde révolutionnaire et monde protestant, que soulignent M. Miegge et dans une certaine mesure E.G. Léonard, peut-il être précisé ? F.G. Dreyfus pose à cet égard le problème d'une autre manière. Reprenant la distinction faite par H. Desroche entre deux millénarismes, un qui serait pacifiste et l'autre révolutionnaire, il se demande si on ne peut pas dire que le millénarisme pacifiste est représenté en Italie par le phénomène des sectes, alors que le P.C.I. représenterait le millénarisme révolutionnaire. Cela pourrait apparaître par exemple à la comparaison de la carte électorale du P.C.I. et de la carte de la diffusion des sectes.

M. Miegge rappelle alors un article de l'hebdomadaire *Il Mondo* remarquant que dans une commune des Abruzzes, où les Protestants sont présents et forts, le P.C. lui-même est plus fort, parce que s'il n'y a pas de représentants des sectes parmi les militants, le P.C. peut compter sur leur vote.

« Il est vrai que dans ces zones il y a une bi-polarisation totale de la géographie électorale : il n'y a pas d'intermédiaire entre les blancs et les rouges ; cependant le phénomène pourrait évoluer avec un nouvel essor du socialisme, car il y aurait alors une certaine différenciation des tendances électorales. Mais il est tout aussi vrai que le P.C. est également très fort dans les zones où il n'y a pas de protestants. Il est évident, par ailleurs, que le mouvement pentecôtiste est dans une large mesure l'élément eschatologique du communisme de l'Italie méridionale. Si aujourd'hui le communisme de l'Italie méridionale se distingue du communisme septentrional, c'est que ce dernier ne croit plus à la révolution et envisage la transformation du pays de manière évolutive. En Italie du Sud, au contraire, on espère une rupture radicale.

Cependant il semble bien qu'il s'agisse dans les deux cas de millénarisme pacifique. Le brigandage qui, pendant longtemps, a été la forme italienne des jacqueries fait peu à peu place à une revendication qui s'exprime dans les mouvements ouvriers, dans les syndicats. Le brigandage qui subsiste a souvent un caractère très différent, car il est souvent inspiré par certaines sphères dirigeantes et responsables de la vie du pays et les bandes ont alors une action contre-révolutionnaire. La seule action violente a été l'occupation des rues. Mais presque toujours elle s'est accomplie sans faits d'armes. Cette ligne que suit Lino d'Orchi est plus conforme à la mentalité des masses méridionales paysannes, qui ne s'orientent pas vers des solutions réellement violentes mais plutôt vers des solutions de pression populaire ; il y a là un élément fondamental de l'attente millénariste, mais d'essence « sectaire ». Ce mouvement se traduit dans la politique locale par la conquête des municipalités ».

* * *

Un autre grand thème du Colloque est la recherche des méthodes propres à la sociologie du protestantisme. Remerciant J. Highet de son exposé sur les Églises d'Ecosse, G. Le Bras souligne combien les statistiques écossaises (20% de pratiquants) se rapprochent de ce que nous voyons dans nos villes françaises, dans un grand nombre de nos campagnes. Il souligne également le souci des jeunes pasteurs pour une vie chrétienne qui ne corresponde pas uniquement à la pratique dominicale et au jour où l'on met son beau costume, mais qui soit une pratique quotidienne profonde et véritable.

J.P. Kruijt souligne d'abord combien il est difficile de déterminer le nombre des membres d'une Église :

« En Hollande cela nous est très facile car tous les dix ans nous avons un recensement. Il est demandé à chacun : « Voulez-vous être considéré comme membre d'une Église ? » et cette Église est spécifiée, encore que dans un sens très large. Etre Rose-Croix, par exemple, c'est faire partie d'une Église. Il s'agit d'une définition statistique. La question se pose aussi de savoir à quelle religion appartiennent les enfants : faut-il les classer avec leurs parents ? Je suis surpris de constater que le nombre de gens qui n'appartiennent à aucune église est beaucoup plus faible maintenant qu'il y a un siècle, en 1847 par exemple, où ce nombre était de 17%.

En ce qui concerne la relation entre les groupes d'âges et la fréquentation des églises, c'est le groupe n° 4 (celui des âges entre 25 et 40 ans) qui offre le plus fort pourcentage. Ce pourcentage est plus faible en Ecosse, où il n'est que de 40%. On m'a dit que pour l'ensemble du Royaume Uni, il serait de 75%. Il se peut d'ailleurs que cette différence n'existe que parce que les méthodes sont différentes. Il est possible que l'on obtienne des résultats différents selon que l'on interroge les gens eux-mêmes, ou que l'on utilise les statistiques des Églises. Il serait naturellement intéressant, et peut-être nécessaire, de comparer les résultats obtenus par deux méthodes différentes.

En Angleterre, il y a un recensement de la population tous les dix ans. Une seule

fois, en 1851, une question concernant l'appartenance religieuse fut incorporée au questionnaire ; c'était une question analogue à celles qui sont posées en Hollande. Mais cela rencontra une forte opposition et la question ne fut jamais reprise. La conséquence est qu'il n'existe pas de chiffres officiels en Grande-Bretagne. Les enquêteurs doivent donc faire leurs propres statistiques. Il ne s'agirait pas simplement de dire : « Mon père était protestant ». Ni : « Je ne vais pas à l'église, je n'appartiens à aucune Eglise », mais quelque chose comme : « Si on devait faire une statistique, je me rangerais dans telle Eglise ». C'est ce qui pourrait se passer, par exemple, dans l'armée. Quand les jeunes gens sont appelés sous les drapeaux, on leur demande quelle est leur affiliation religieuse. Mais il s'agit simplement pour eux de répondre : « Je me considère comme catholique, ou comme protestant », et cela peut ne rien signifier pour eux et n'être qu'une réponse formelle à une question formelle. Quant aux chiffres fournis par les Eglises elles-mêmes, au moins signifient-ils que dans tel cas tel nombre de personnes ont pris un engagement en relation avec la foi chrétienne, comme le demande l'Eglise dont il s'agit. Beaucoup de chiffres sont de cette nature. Ils se rapportent à des gens qui ont affirmé leur croyance à la foi chrétienne par un acte nettement défini.

Or, de telles statistiques sont faciles à faire dans le cas d'Eglises importantes, mais elles sont loin d'être simples quand il s'agit d'Eglises moins importantes, dont quelques-unes ne souhaitent pas que le nombre de leurs membres soit connu. Quelques-unes allèguent des raisons bibliques : compter les âmes est mal vu de Dieu. Dans d'autres cas, cette répugnance à publier des chiffres vient d'un sentiment de découragement, et même de honte, dû au fait que ces chiffres ne sont pas « présentables ». Cela explique le fait que quiconque se livre en Grande-Bretagne à des travaux statistiques concernant l'affiliation aux différentes Eglises ne doit pas se contenter des chiffres officiels, mais doit faire des recherches personnelles.

Puis-je ajouter que, si l'on tenait compte des personnes qui, en Angleterre ou en Ecosse, ne sont pas membres d'une Eglise, mais disent cependant : « Oui, vous pouvez me compter comme protestant, mon père, ou mon grand-père l'était », on atteindrait un chiffre d'environ 75%. Mais du point de vue de la sociologie des religions, on ne saurait se contenter de ces chiffres plutôt vagues, qui n'ont de sens que si on les analyse en relation avec la proportion des gens qui ont fait une profession de foi personnelle ».

Cette longue et intéressante intervention de M.J. Highet amène R. Mehl à demander des précisions :

« A-t-on idée du rapport qu'il peut y avoir entre la fréquentation des églises et la structure sociale ? J'aimerais que vous nous disiez quelque chose au sujet des groupes d'âges, et de la structure professionnelle des personnes qui fréquentent les églises, et aussi s'il y a des différences entre la fréquentation dans les villes et dans les campagnes, ce qui me conduit à une seconde question : quand, et de quelle façon, devient-on membre d'une Eglise ? Puisque la façon dont on devient membre d'une Eglise est différente de ce qu'elle est dans mon pays, où elle se fait essentiellement par baptême des enfants, il est significatif de savoir si les jeunes gens — de 15 à 18 ans par exemple — viennent par tradition, et quelle est la proportion des gens qui viennent après avoir eux-mêmes pris cette décision. Cela nous conduit à la vieille question des Eglises et des sectes, et cela nous amène au troisième point. On a parlé des raisons qui font que l'on va à l'église. Honnêtement, on ne saurait être tout à fait d'accord avec l'orateur quand il reprend à son compte le jugement des gens qui fréquentent l'église, et expliquent cette fréquentation en disant qu'ils le font normalement pour des raisons de prestige social et simplement de tradition. Certes, ces raisons expliquent l'existence des églises, mais c'est le moment secondaire, comme on l'appelle. En tout cas, on aimerait savoir s'il existe des recherches plus approfondies concernant les raisons pour lesquelles les gens vont à l'église. Cette question se rattache à celle de la structure sociale des gens qui vont à l'église. C'est en approfon-

dissant la question, et seulement après avoir rassemblé ces données, que nous pourrions savoir si l'Eglise est à la hauteur de ce que notre époque demande d'elle. On ne dit pas qu'elle ne l'est pas, mais simplement que les données que l'on possède ne sont pas suffisantes ».

Un autre participant aimerait savoir, puisque l'on a parlé des conditions d'entrée dans l'Eglise, s'il y a quelque chose pour la sortie. Ou plutôt si dans l'Eglise presbytérienne d'Ecosse les conseils presbytéraux ont un contrôle sur les membres et s'il y a quelque chose qui ressemble à l'excommunication ou à la radiation.

J. Highet, répondant à ces diverses questions, rappelle tout d'abord que son travail est resté jusqu'à présent plutôt superficiel, et qu'en conséquence, il ne peut répondre aux questions comme il le faudrait.

« D'abord, en ce qui concerne les relations à établir entre la fréquentation de l'église d'une part, et les structures sociales ou les groupes d'âges d'autre part, il est difficile d'avoir des chiffres précis pour les groupes d'âges. Il y a des chiffres officiels, mais ils ne tiennent pas compte des groupes d'âges, et ainsi la réponse sera plutôt basée sur des impressions. Je crois qu'il existe un renouveau du sentiment religieux et de la fréquentation des églises parmi les jeunes gens du pays, ceux de 15 à 20 ou 21 ans.

On parle de la différence qui existe entre le fait d'être baptisé, et celui qui consiste à se joindre à une Eglise à la suite d'un choix délibéré... Dans la plupart des Eglises écossaises, le baptême est un sacrement. On le pratique donc, mais les enfants qui sont ainsi baptisés peuvent très bien, quand ils atteignent les âges de 16 à 20 ans, ou quand ils deviennent adultes, ne pas devenir membres de l'Eglise. Ils rompent complètement avec la tradition, et ainsi diffèrent des adultes qui ont pris une décision positive. En ce qui concerne la différence entre la fréquentation de l'église en ville et dans les campagnes, mon impression est qu'elle est supérieure dans les zones rurales à ce qu'elle est dans les villes...

En ce qui concerne les sanctions et les radiations, des recherches plus complètes que celles qui ont été faites jusqu'à présent sont nécessaires. Dans l'histoire de l'Eglise d'Ecosse, il fut un temps où existaient certaines sanctions économiques, qui résultaient de l'appartenance à l'Eglise, et pendant une certaine période il arrivait que, si l'on n'était pas membre et si on n'allait pas régulièrement aux services, on ne pouvait pas adopter le métier que l'on aurait dû ou voulu adopter. Ceci est du passé, et il n'existe plus actuellement de telles obligations de nature économique, mais il semble bien qu'il existe une autre sorte d'obligation ; on considère l'appartenance à l'Eglise comme la chose « qui doit se faire », comme ce qu'on attend de vous, et un certain « cachet » social s'attache de cette façon à la fréquentation de l'église. Cela pose d'ailleurs le problème de l'autorité des « elders » qui traduisent devant la cour de la congrégation locale tout membre de l'Eglise dont la conduite leur inspire des doutes. Cette personne a cependant le droit de faire appel devant une cour d'Eglise supérieure, à savoir le « presbytère », qui s'occupe de toute une région. S'il ne reçoit pas satisfaction à ce stade, il peut à nouveau faire appel à un échelon plus élevé, devant la cour de l'assemblée générale. De cette façon le pouvoir des « elders » est strictement limité ».

* * *

La discussion qui suit l'exposé de J. Highet s'élargit grâce à une question posée à D. Goldschmidt par P.H. Vrijhof concernant la position et la valeur à attribuer à la fréquentation de l'église pour estimer la valeur et la force de l'appartenance à cette même Eglise.

« Quelle position attribuer à cet élément par rapport au baptême et aux activités ecclésiastiques et même paroissiales ? Pouvons-nous dire que le baptême est au niveau le plus bas, quand il s'agit d'apprécier la valeur de l'appartenance à une Eglise, appartenance divisée selon deux niveaux : au niveau moyen le fait de fréquenter cette église, et au niveau le plus élevé le fait d'exercer des activités dans la paroisse ? ».

P.H. Vrijhof y ajoute une autre question :

« Comment, en Ecosse, voit-on la relation entre cette fréquentation de l'église et la restauration du territoire des communautés paroissiales, et les nouvelles et difficiles campagnes actuelles d'évangélisation ? ».

J. Highet répond qu'effectivement l'on pourrait établir une échelle de valeurs de la façon suivante :

« Le baptême serait au bas de l'échelle, parce que la décision du baptême appartient aux parents, et quand on a quelques semaines ou quelques mois, on n'a en réalité pas grand chose à dire quant à la question de savoir si on veut ou non être baptisé ; en fait on peut voir que beaucoup de gens, baptisés dans leur tendre enfance, non seulement ont cessé d'être à l'intérieur de l'Eglise à l'âge adulte, mais aussi ont vécu le reste de leur vie dans l'ignorance du fait de leur baptême. Pour cette raison, je pense qu'on doit le placer au niveau le plus bas. Quant au reste de l'échelle, je suggérerais qu'on classe ensuite les gens qui s'associent aux activités *sociales* de la congrégation, « sociales » dans le sens étroit du mot (bals, concerts, etc...). Ils ont évidemment des rapports avec l'église de cette façon, mais il ne s'agit pas à proprement parler de rapports religieux... En troisième lieu, enfin, je suggérerais le concept d'adhésion. Dans les Eglises écossaises, il y a un concept dit d'« adhésion », en ce sens que les fidèles, bien qu'ils ne soient pas membres complets ou officiels, assistent aux services, prennent part à la vie de la congrégation, et finalement peuvent devenir membres.

Il y a ensuite au sommet le groupe des membres officiels en tant que tels (2).

On a également posé une question concernant les relations entre les activités locales au niveau le plus modeste, et les campagnes évangéliques de masses. Disons seulement que ce point a été débattu par les différentes Eglises d'Ecosse ; en vérité on peut voir à l'heure actuelle une certaine division entre les différents groupes chargés de ce travail, division entre ceux qui disent que les campagnes de masses n'ont pas la moindre valeur, que l'on doit travailler à l'échelon de la paroisse locale, et ceux qui sont pour les campagnes de masses... Evidemment on ne peut faire que des hypothèses sur l'issue de ce débat ».

* * *

En réponse à une question sur l'importance du catholicisme et des conversions, J. Highet précise rapidement quelques points :

« L'accroissement du catholicisme romain en Ecosse s'explique essentiellement par deux facteurs : l'émigration irlandaise, et un taux des naissances plus grand. Mais dans certains cas locaux, des prêtres auraient une action personnelle qui ne serait pas sans influence.

En ce qui concerne les conversions, pour celles qui ont lieu du protestantisme au catholicisme, je n'ai pas de chiffres exacts. Il s'agit là de l'une de ces nombreuses ques-

(2) On trouvait jusqu'à ces derniers temps des distinctions analogues dans l'Eglise réformée de France. Elles ont été supprimées par le Synode National de 1958. (N.D.L.R.).

tions sociologiques importantes auxquelles il est très difficile de répondre. Sans chiffres on ne peut donner que des impressions. Mon impression personnelle est que récemment il y a eu autant de conversions du catholicisme au protestantisme que du protestantisme au catholicisme. Un cas très intéressant est celui des mariages mixtes, par exemple quand une jeune protestante et un jeune catholique viennent devant un ministre protestant pour la solennisation de leur mariage. Dans la majorité des cas, il y a conversion du non-protestant au protestantisme, plutôt que l'inverse. Ceci est également valable pour les nouvelles « cités » aux abords des grandes villes. Mais il ne s'agit ici que d'impressions, et non de chiffres sûrs. Pour obtenir une réponse satisfaisante, il faudrait beaucoup de chiffres et de recherches, d'autant plus qu'il existe des obstacles de nature psychologique qui s'opposent à la découverte des données du problème ».

H. Chatelain revient sur le problème des membres de l'Eglise et de la participation à la vie de l'Eglise, problème qui préoccupe beaucoup les Eglises protestantes. En effet, si la pratique religieuse, donc les signes apparents de l'appartenance et de la participation à la vie de l'Eglise, a été extrêmement bien définie par G. Le Bras en ce qui concerne le culte catholique, en revanche les signes correspondants ne sont pas encore définis pour les Eglises issues de la Réforme. Il serait donc utile que ceux qui ont déjà travaillé à cette question contribuent à déterminer, pour les Eglises protestantes, les critères non seulement de l'appartenance, du *membership*, mais aussi d'une participation réelle à la vie de l'Eglise.

J. Highet reprend alors en ces termes :

« En Ecosse on a utilisé comme critère la fréquentation des lieux de culte publics ; une enquête a été faite sur une période de trois dimanches en avril et mai 1954, 55, 56 et on a également rassemblé des chiffres pour les gens qui fréquentaient les services du soir, mais parmi ces derniers on n'a pas compté ceux qui avaient assisté aux services du matin. La méthode utilisée était la suivante : chaque église locale nommait un « doyen comptable » chargé de compter les gens au moment où ils entraient à l'église. On peut naturellement faire l'objection que ces « doyens » pouvaient avoir tendance à ajouter quelques dizaines aux chiffres réels. Il faut cependant admettre leur honnêteté, et on peut penser que les chiffres recueillis sont acceptables. Une autre solution aurait été de faire appel à un groupe d'enquêteurs n'appartenant pas à l'église, des étudiants par exemple, et de les répartir dans les différents lieux de culte. Mais c'était impossible pour des raisons matérielles ».

En définitive, le critère catholique de la fréquentation des services religieux est également utilisé dans les milieux protestants. Il présente, certes, d'incontestables avantages, car il s'agit là d'un critère commode, mais il a le grave inconvénient de ne donner, surtout dans le cas des milieux protestants, qu'une vue superficielle des choses.

Ce problème est repris, après l'exposé de G. Le Bras, par une question de R. Mehl. Ce dernier rappelle le passage où G. Le Bras expliquait qu'entre la sociologie descriptive et les intentions pastorales il pouvait y avoir place pour une sorte de charnière, et insistait sur l'importance de la psychologie générale et de la psychologie de la vie sociale. Il semble en effet que ce soit là une question importante. Il est arrivé, soulignait-il, à beaucoup de pasteurs d'essayer de faire plus ou moins adroitement une enquête pour savoir en présence de quoi leur ministère se situait, et cette enquête leur a sans doute donné des renseignements d'un intérêt capital. La sociologie religieuse est payante. Seulement, au moment de passer à la pastorale proprement dite, savoir par exemple les thèmes qu'une prédication doit retenir,

ou une direction spirituelle ou une catéchèse, on est bien forcé, à côté de la sociologie, de tenir compte de la psychologie sociale. Et R. Mehl insiste auprès de M. Le Bras pour qu'il précise son point de vue sur les rapports entre ces deux disciplines.

G. Le Bras rappelle alors que G. Gurvitch et un grand nombre d'autres sociologues ont considéré que la psychologie sociale était non pas une dépendance de la sociologie, mais un élément indispensable au sociologue, pour cette raison que si la sociologie se borne à analyser des structures, elle reste trop près du juridique.

« Pour moi, ce qui m'a toujours paru le plus intéressant, bien que je sois venu à la sociologie par le droit, c'est de connaître les états d'esprit communs, collectifs, sociaux. Quand j'enseigne, par exemple, telle règle canonique, je me demande à quels sentiments et à quels besoins sociaux elle répond, quelle est la société qui a réclamé ou qui a rendu nécessaire telle ou telle loi. Ainsi, pour moi (et, je pense, pour beaucoup d'autres) c'est une vérité incontestable que la sociologie ne peut pas se séparer de la psychologie sociale.

Appliquons cette remarque élémentaire à la prédication. Un pasteur ne parle utilement à son auditoire que s'il connaît sa composition sociale et les sentiments, les réactions ordinaires, de chaque catégorie dénombrée. On ne s'adresse pas à des marins comme à des laboureurs ou à des médecins. La sociologie nous apprend à reconnaître les groupes, mais c'est la psychologie sociale qui nous permet de pénétrer dans leur âme.

Je ne pense pas qu'on puisse, dans la pastorale, isoler la psychologie et la sociologie. L'important est qu'il n'y ait pas de bataille entre psychologues et sociologues comme il y en a eu, vous le savez, voici une vingtaine d'années...

Prenons le sujet des fins dernières. Le dogme contient une affirmation de la réalité des êtres et des mondes invisibles, c'est-à-dire d'une société supranaturelle et de la possibilité de rapports avec notre société terrestre. Il est clair que l'étude historique des définitions officielles et des représentations vulgaires de cette société d'Au-delà, de la doctrine des relations avec notre société relève de la sociologie. Mais, comment comprendrons-nous le développement de ces représentations et de cette doctrine sans une analyse de l'esprit, des sentiments, de l'imagination des peuples où se sont élaborés le dogme, les interprétations, les images ? Allons plus loin. Nous pouvons rechercher, par exemple, le rôle de l'angoisse dans toutes ces représentations, voire de ces doctrines. Les guerres et les pestes de la fin du Moyen Age, qui ont eu tant d'influence sur l'idée de la mort, comment auraient-elles été sans influence sur les sermons et l'iconographie du cycle de l'Enfer ? Et ces sermons, ces images inspirées par l'angoisse ont pour effet de redoubler l'angoisse chez les hommes de ce temps, par un retour inévitable ».

R. Mehl propose un dernier thème de réflexion :

« Est-ce que vous pensez qu'une formation psycho-sociologique puisse être utile pour ces prises de contact destinées à explorer par conversations et échantillonnages un thème comme l'angoisse ? La difficulté en pastorale c'est de savoir quelle question il faut poser. Dans quelle mesure peut-il y avoir un éclaircissement de connaissance d'ordre général sur l'angoisse dans un groupe humain ou dans une société donnée ? ».

G. Le Bras :

« Pour déceler l'angoisse dans un groupe humain et la manière de la susciter, je pense qu'il faut d'abord une certaine expérience intime et un don d'observateur. Mon cher maître, André Siegfried, renonçait à comprendre les sentiments qu'il n'avait pu

éprouver, des groupes auxquels il n'appartenait point. Il me disait souvent « Votre société catholique, je voudrais que vous m'expliquiez ses réactions devant tel événement ». Peu de jours avant sa mort il priait Jérôme Carcopino de lui faire sentir l'esprit de la société où vivait Auguste. Pour bien comprendre un sentiment, il faut d'abord l'avoir éprouvé directement ou par un long commerce avec les documents. Et puis, il faut savoir en saisir dans un groupe les signes irrécusables, le degré probable. Il faut, si l'on veut l'exploiter pour le bien, apprendre par exercice et par science (il y a des livres) à le provoquer : ce qui est la vocation propre de l'orateur, le jeu de la véritable éloquence.

Comme vous le voyez, je n'exclus pas le livre. Il y en a d'excellents, sur le sujet même de l'angoisse, et il y a de bons manuels de psychologie sociale dont la lecture nous est nécessaire. Mais il me semble que la psychologie sociale exige d'abord intuition et expérience. Trop de prédicateurs, trop de professeurs n'ont jamais su qu'ils avaient devant eux autre chose que des chaises et leurs impersonnels occupants. La psychologie est l'indispensable auxiliaire de la sociologie ».

D. Goldschmidt veut élargir le débat vers le problème des limites de la sociologie religieuse. Il souhaite une liaison plus étroite entre la société religieuse et la notion de religion, plutôt qu'une analyse isolée de la religion et voudrait, en particulier, que l'on reconnaisse la catégorie du religieux, la religion en dehors des limites du christianisme, ce qui a été, précisément, l'objectif de G. Le Bras dans la partie de sa communication sur cette sociologie des religions, de toutes les religions vivantes et mortes.

G. Le Bras :

« Oui, la sociologie des religions a pour champ toutes les religions, vivantes ou mortes, de tout pays, toute l'histoire de chaque religion : les sociétés religieuses vivent dans le temps et couvrent tout l'espace de la terre. La première difficulté porte sur la définition même de la religion : nous excluons les philosophies et la magie, nous ne pouvons exclure les sectes ni même l'irrégion, qui est le dernier terme d'un refus ».

H. Chatelain :

« M. Le Bras nous a parlé d'une sociologie des systèmes religieux et je pense que c'est un point extrêmement important qui dans le passé, et particulièrement dans la tradition sociologique de l'école française, est resté inaperçu du fait que la sociologie était alors avant tout pressée d'expliquer la religion et que, pour elle, expliquer signifiait finalement la réduire à autre chose qu'à elle-même, au lieu de faire patiemment cette sociologie des systèmes religieux. Je me demande donc s'il ne faudrait pas envisager un pas de plus vers une sociologie des systèmes religieux, en montrant à quels besoins religieux et à quels besoins sociaux ils répondent, dans quelles situations sociales est apparu, s'est formé tel ou tel complexe religieux, doctrinal, disciplinaire, liturgique, canonique ou autre.

Est-ce que il n'y aurait pas aussi à tenir compte de ce que je me risquerai peut-être à appeler une sociophénoménologie de l'objet religieux lui-même, tel qu'il apparaît à une société donnée à un certain moment de son histoire ? L'intérêt d'une telle description apparaît assez nettement si l'on compare les recherches sociologiques des différentes religions. Du point de vue de cette description sociophénoménologique, de l'objet religieux, il me semble qu'il y a une différence assez profonde entre la sociologie du protestantisme, la sociologie du catholicisme et la sociologie de l'orthodoxie. Ainsi, en ce qui concerne la sociologie de l'objet religieux dans le protestantisme, cet objet religieux apparaît au groupe protestant essentiellement comme une révélation dans une

Parole transmise par un Livre. Historiquement, la Réforme est un mouvement déclenché par des docteurs, un mouvement qui a une allure doctrinale très nette, tandis que dans l'orthodoxie l'objet religieux est donné tout autrement à la conscience religieuse. Il est donné à travers une liturgie, à l'intérieur d'une liturgie. Quant à la position du catholicisme (c'est une hypothèse que je risque, qui n'est peut-être pas tout à fait exacte) elle serait pour ainsi dire intermédiaire : lorsque le catholicisme parle de pratique religieuse, il intègre à la fois l'élément doctrinal et l'élément liturgique. Par conséquent, ce que l'on sait de ces pratiques religieuses offre des difficultés lorsque l'on passe de la sociologie du catholicisme à la sociologie du protestantisme. Alors je me demande si l'une des tâches essentielles d'une telle sociologie ne serait pas, justement, de se mettre en quelque sorte à l'écoute des dogmaticiens des différentes confessions, puis, après avoir entendu ce qui nous concerne, d'essayer de voir comment cet objet religieux qu'ils décrivent apparaît à la conscience du groupe. A partir de là, il faudrait rechercher un certain nombre de critères qui permettraient de faire cette sociologie comparative des différentes confessions ».

Le débat était ainsi considérablement élargi. Dépasant les questions de méthode, il entrait au cœur même de la problématique de la sociologie des religions.

G. Le Bras reconnaît qu'il s'agit là d'un point capital :

« Cette observation a une grande portée. L'objet religieux n'a point le même contenu, les mots n'ont point exactement le même sens dans les diverses confessions. Il est clair que la pratique du protestant, de l'orthodoxe, du catholique, adorent le même Dieu, unis par tant de liens, a, pour chaque confession un aliment, une forme, une intention particulière. Dans le catholicisme au moins, il conviendrait d'étudier, outre le sens orthodoxe de la pratique, les variations du sens historique et les variétés de représentation de l'objet religieux dans les diverses classes et catégories de fidèles. Car s'il y a des définitions authentiques, il y a aussi des opinions, voire des conceptions populaires, dont l'étude, dans une simple commune rurale, m'a causé bien des stupéfactions.

La sociologie des *systèmes* religieux, dont j'ai tenté de reconnaître les problèmes et la méthode dans plusieurs cours en Sorbonne et aux Sciences Politiques, est beaucoup plus difficile et exige beaucoup plus de délicatesse que celle des structures et des pratiques. Il s'agit de savoir quelle part a la société dans la constitution des liturgies et des dogmes eux-mêmes. Pour un chrétien, les vérités fondamentales viennent de Dieu et non des hommes. Mais ce qui vient des hommes, c'est l'exigence de certaines définitions, c'est le mode d'interprétation (quelle que soit la part de l'inspiration), c'est le langage (fait social) des définitions.

Quant à la liturgie, j'ai eu l'occasion d'esquisser dans les *Mélanges* dédiés à notre regretté Doyen de la Faculté de Théologie catholique, Mgr Andrieu, ami de beaucoup de personnes de cette Assemblée, j'ai eu l'occasion, dis-je, d'esquisser le rôle des sociétés humaines dans ses procédures et ses formules ».

N. Birnbaum intervient alors pour conduire le débat vers des problèmes plus généraux encore :

« Je pense que quelques-unes des dernières questions montrent que le débat a atteint un point tel qu'il ne s'agit plus de tâches spécifiques, mais d'une prise de position générale de toute l'analyse sociologique des religions.

Un protestant ne se définit pas par rapport à une autre religion ou à un autre aspect du christianisme ; c'est pourtant ce que semblent faire la plupart des religions historiques : se définir par rapport aux autres systèmes. Il nous faudra tenir compte de cela, à la fois dans l'étude de la sociologie du protestantisme et dans celle des religions en général.

Je voudrais maintenant faire une remarque spécifique au sujet du phénomène que nous sommes en train d'examiner. G. Le Bras suggère, à juste titre, au sujet de la sociologie des religions (ici je voudrais noter qu'à mon sens, pour éviter la confusion, il faudrait traduire l'expression anglaise « sociology of religion » par un pluriel français : « sociologie des religions ») qu'elle est incomplète si elle ne comprend pas la sociologie de la non-religion, celle de l'athéisme, de l'agnosticisme, de l'indifférence religieuse. Il y a une sorte de philosophie facile qui pense que le positivisme a sa valeur, ce qui est certainement exact, et que parmi tous les systèmes philosophiques, on peut admettre celui-ci aussi bien que celui-là : ils sont égaux aux yeux de Dieu. Il semble que ces idées envahissent jusqu'à la définition même du problème de la sociologie religieuse. Je vais en donner un exemple qui nous permettra de préciser notre travail. Non seulement nous pouvons faire la distinction entre notre Eglise et d'autres religions ou d'autres groupes non religieux, mais il semble qu'à la lumière de ces différentes confessions nous puissions également faire une distinction, historiquement intéressante, entre les groupes qui doivent faire face au défi agnostique ou radical, et les groupes qui vivent intacts dans une atmosphère spirituelle. L'expression « complexe historique » est tout à fait exacte. Le catholicisme romain n'était plus le même après 1517, et ne pouvait plus être le même ; de même la position actuelle du protestantisme n'est plus celle des Eglises protestantes des 16^e ou 17^e siècles. Le fait que ces deux Eglises chrétiennes vivent *de facto* dans un monde déchristianisé doit avoir affecté leur structure et leur organisation internes ainsi que la pratique de la religion. Non seulement il y a opposition religion-non religion, mais encore une sorte d'opposition dialectique, dans laquelle des influences mutuelles sont en jeu. C'est tout à fait clair si nous prenons le cas d'un personnage tel que Max Weber. Il était l'allié politique du Congrès Evangélique auquel il a pris part. J'ai lu tous ses ouvrages. Il est difficile d'y voir la moindre déclaration disant sa foi en Dieu. Max Weber était l'exemple suprême de ce que les Allemands appellent un « Kultur-Protestant ». Il était trop discret pour dire nettement la chose. Il est tout à fait clair que Max Weber, et peut-être aussi Durkheim, ont été influencés par le fait d'avoir à travailler avec des collègues membres d'autres Eglises. Il nous faut sortir des difficultés dans lesquelles nous sommes mis en refusant de tirer au clair quelques-uns de ces problèmes ».

G. Le Bras :

« Il me semble, en effet, que loin d'isoler chaque religion, nous devrions tenir grand compte des affinités, des antagonismes, jusqu'au plus grave, celui qui résulte de la rencontre avec l'irréligion. Les contacts entre religions ne sont pas moins importants pour la sociologie que les contacts entre religions et sociétés civiles. Et, comme on vient de le remarquer, ils doivent être étudiés dans l'histoire. Ils aboutissent à des raidissements ou à des contaminations. Cela est vrai pour les confessions chrétiennes et aussi pour les religions archaïques et, enfin, pour la rencontre des archaïques et des chrétiennes, comme Roger Bastide l'a montré dans les cultes afro-américains. Une société religieuse peut accuser ses traits pour se défendre d'une rivale ou au contraire, chacune des deux, si vous me permettez cette expression, « déteint » sur l'autre.

Quant à l'irréligion elle nous intéresse dans la mesure où elle est collective, comme phénomène général de mort d'une religion, et surtout quand les personnes détachées se groupent en des sortes de contre-églises. La sociologie des religions ne peut-être indifférente à cet événement mondial, décrit par le R. P. Desqueyrat, de l'affaiblissement des sociétés religieuses ».

* *

A la suite de l'exposé de E. Steinbach s'ouvre une courte discussion sur les différences d'orientation de la sociologie des religions dans les divers pays, particulièrement en France et en Allemagne.

H. Chatelain :

« Je crois que dans les pays du Nord, et en Allemagne en particulier, on a été guidé par Max Weber et par Tröeltsch, mais je pense que dans les pays latins nous ne connaissons pas du tout ce courant. Il me semble qu'il serait utile dans un colloque comme celui-ci, où il s'agit de confrontations, que nous essayions de démêler un peu cet échec. M. Steinbach dit, par exemple, que les travaux français sont en général assez peu lus en Allemagne. Je crois, pourtant, que l'Ecole de G. Le Bras a été un apport certain. Est-ce qu'il n'y aurait pas lieu, justement, d'intensifier ces échanges ?

En revanche, me référant à la deuxième partie de l'exposé que nous avons entendu, il me semble qu'il y a un point de convergence. Dès que l'on arrive à une étude pratique de la situation des Eglises, dès que l'on pose les problèmes d'une manière concrète et empirique, il me semble que l'on se rapproche. Peut-être serait-il possible que les uns et les autres précisent leur position en ce qui concerne leur attitude théorique. J'ai, par exemple, l'impression, et cela ne date pas d'aujourd'hui mais de ma participation à un Colloque précédent, que les pays germaniques théorisent infiniment plus, et j'ai même l'impression que les recherches partent d'une théorie et non l'inverse ».

J. Highet :

« C'est une question fondamentale : y a-t-il une sociologie de la religion nordique ou anglaise, américaine, néerlandaise, y en a-t-il une allemande, y en a-t-il une française ou latine ? Il est très difficile de répondre et cela pose vraiment un problème ».

F.G. Dreyfus se demande alors s'il ne faut pas envisager le problème d'une autre manière :

« Il ne me semble pas qu'il y ait une telle différence entre philosophie nordique et philosophie latine. Je crois que le problème est un peu différent, dans la mesure où il pourrait s'agir plutôt d'une différence entre une sociologie d'origine catholique et une sociologie d'origine protestante. Dans l'Eglise catholique, la sociologie religieuse a été profondément marquée par les travaux de M. Le Bras et il est incontestable que les travaux des instituts aussi bien américains (je pense par exemple aux travaux du Père Fichter) que belges ou hollandais, sont marqués par la pensée de M. Le Bras. A l'heure actuelle, la sociologie du protestantisme en France est elle-même dans une très large mesure influencée par cette pensée, pour des raisons à la fois universitaires et personnelles. Au contraire, la sociologie du protestantisme dans les pays nordiques, et en particulier en Allemagne, a été beaucoup plus marquée par les travaux des sociologues allemands eux-mêmes, Max Weber, Tröeltsch, etc., et je crois qu'il y a là une différence de conceptions qui n'est pas simplement philosophique, mais dont on pourrait peut-être dire qu'elle est confessionnelle ».

* * *

Un des débats plus importants du Colloque fait suite à l'exposé de H. Desroche et porte sur les divers aspects du messianisme. Le débat s'ouvre sur une question de R. Mehl :

« Vous avez dit tout à l'heure qu'il existe deux formes de messianisme, une forme violente et une forme non-violente, et les nombreux exemples que vous avez cités sont, en effet, convaincants. Par ailleurs, on peut remarquer (c'est une remarque d'ordre sociologique assez générale) qu'assez fréquemment quand apparaît un groupuscule plus ou moins messianiste, la morale, l'éthique s'assortit généralement dans cette secte de considérations d'ordre physiologique et s'assortit d'une ascèse, plus exactement d'une

ascétique. Est-ce que, à votre avis, il y aurait une corrélation à établir entre les formes non violentes du messianisme et cette sorte d'ascétique ? Je pose la question pour la raison très simple que nous avons la possibilité d'observer actuellement en France même, un mouvement messianiste extrêmement poussé, peut-on dire, puisque celui qui le dirigeait s'est cru pendant très longtemps le Messie lui-même. Or, il est extrêmement significatif que ce mouvement soit parti à peu près uniquement de considérations ascétiques, par lesquelles il s'est élevé à des considérations messianiques. Est-ce qu'une corrélation pourrait-être suggérée entre des formes de cet ordre ? ».

H. Desroche :

« On trouve toujours en effet une mise en question, en particulier dans la mesure où l'on préconise des programmes de vie en commun. Alors — outre les questions de vêtements (nudisme, naked cults, etc.), d'alimentation (il y a beaucoup de combinaisons) — se pose la question de la morale disons familiale, et l'on voit souvent les projets osciller entre des formes d'union libre et des formes d'ascétisme monastique. Les Shakers, par exemple, ou les Rappites ou certains autres qui ont précédé ou suivi, pratiquaient un monachisme mixte. Les Oneidistes, le mouvement des « spiritual wives », évoqué autrefois par H. Dixon, les « Ranters » du XVII^e siècle anglais, prospectés récemment encore par N. Cohn, ou certains adeptes de mouvements messianistes contemporains en pays sous-développés, pratiquaient ou pratiquent des formes d'union libre. A la limite et plus généralement, on trouverait sans doute une affabulation religieuse de la recherche nietzschéenne « par delà le bien et le mal » dans des formes variées d'anomisme ou d'amoralisme. Mais il n'y a pas de corrélation entre ces registres et, d'autre part, la distinction entre violent et non violent. Il y a par exemple des non violents qui sont aussi bien pour l'union libre que pour l'ascétisme de monachismes mixtes, et réciproquement. Dans un cas comme dans l'autre on est en présence de ce que Gurvitch appelle des « conduites effervescentes » et novatrices. En effet cela se traduit presque toujours par une mise en question des liens de l'homme et de la femme et la recherche de types nouveaux. C'est une remarque que Engels avait faite à propos de l'eschatologie néo-testamentaire. Le « ni homme ni femme » d'ailleurs, est souvent l'objet de commentaires éperdus, car on ne pense pas que cette règle est un type idéal et céleste, mais un modèle pour l'« ici-bas » et l'immédiat terrestre... ».

R. Mehl complète cette remarque en rappelant un certain nombre de textes, en particulier dans les apocryphes, où il est affirmé que justement le royaume des cieux ce sera quand il n'y aura plus « ni homme ni femme ».

H. Desroche mentionne à ce sujet l'effervescence épisodique que causèrent en France, au XIX^e siècle, ceux qui se nommèrent les « Evadamites » et rapproche la tradition dont ils furent un chaînon de certaines remarques de Van der Leeuw, ce qui élargit le problème :

« Van der Leeuw, dans sa phénoménologie de la religion, parle d'une distinction, selon lui fondamentale, en histoire des religions : les religions du père et les religions de la mère. D'autre part, l'idée de l'androgynie primitif est une idée qui revient aussi souvent que la protestation contre le Dieu masculin, car c'est là une des formes sublimées de cette question sexuelle dont vous parliez. Nous pouvons remarquer qu'il nous est ordinaire de traiter Dieu au masculin ; on dit *un* Dieu, *le* Dieu, mais comme la distinction de Van der Leeuw le suggère, pourquoi après tout ? Pourquoi cette masculinisation de Dieu ? Cela ne traduit-il pas, cela ne reflète-t-il pas un état social ? C'est la question en tout cas que pose toute une série de mouvements pour lesquels Dieu est un être *Féminin*, ou bien d'autres pour lesquels il est un être *Bisexuel*... ».

Comme vous le savez, chez Fourier cela ce fut une des questions les plus importantes,

et c'est ce dont le socialisme l'a félicité par la suite, en remarquant qu'il eut le mérite de mesurer le degré d'une civilisation au degré de considération dans lequel la femme y était tenue. Et que ne dirait-on pas au sujet du Messianisme de la Mère chez les saint-simoniens ? ».

Une suite de très brèves interventions porte alors sur les origines chrétiennes de l'idée de révolution. A cet égard, H. Desroche, en rappelant l'ouvrage de W.D. Morris (*Christian Origins of Social Revolt*) ou même celui de N. Cohn (*The Pursuit of Millenium*), relève que certaines présentations de la thèse marxiste pourraient être erronées car, si le christianisme a parfois été un agent de résignation, il a eu aussi fort souvent, et plus particulièrement dans des différenciations issues de la Réforme (Left Wingers) un rôle actif dans la naissance de mouvements de protestation économique ou même de révolution sociale et politique.

Cette discussion entraîne une nouvelle intervention de M. Miegge sur marxisme et sociologie des religions :

« Un problème a été soulevé qui me paraît fort intéressant et que l'on n'aura probablement pas lieu de discuter maintenant : celui du rôle que peut jouer une interprétation marxiste sur le terrain d'une sociologie des religions. Je voudrais, cependant, faire remarquer qu'en général quand on parle de marxisme, on tient peut-être trop compte d'un certain marxisme, qui a évolué en un sens positiviste et épiphénoméniste, qui a trouvé son expression dans les ouvrages d'Engels, mais qui ne me paraît pas le plus intéressant en ce moment ; tandis qu'il y a un autre courant, bien plus vivant, qui est celui du marxisme historique et qui retrouve ses attaches les plus claires dans l'hégélianisme. C'est le cas, par exemple, en Italie de l'école de Gramsci qui, naturellement, voit aussi le phénomène religieux dans le contexte beaucoup plus vaste de ses réactions sur la société. Dans ce cadre-là il y a naturellement une interprétation de certains mouvements religieux qui n'est pas négative, mais dialectique, c'est-à-dire qu'elle considère, certes, le mouvement religieux comme une évasion, mais, étant donné que cette évasion se place dans un contexte social, elle finit par réagir sur la société elle-même et devient ainsi un facteur positif. J'aurai l'occasion demain de préciser une de ces interprétations. Il reste, évidemment, le problème d'une intégration possible ; mais alors je voudrais rappeler qu'en tout cas la position marxiste est toujours un terme de référence, à mon avis essentiel, pour une critique interne de toute sociologie, et particulièrement d'une sociologie qui se fonde sur des présuppositions religieuses. En même temps, il est l'élément qui nous permet d'élaborer une critique interne et d'établir le rapport entre une sociologie particulière et la société dont cette sociologie elle-même dépend. Cela me paraît important non seulement pour une sociologie des religions, mais aussi pour une sociologie ecclésiastique ».

H. Desroche n'est pas tout à fait d'accord avec le jugement qui a été porté sur Engels :

« Sans doute parce que j'ai travaillé trop longtemps sur Engels je n'arrive pas à partager cette sous-estimation de son œuvre que l'on entend souvent évoquer, et en particulier en ce qui concerne l'intérêt du marxisme pour les problèmes religieux. Je crois que c'est dans l'œuvre de Engels qu'on trouve les éléments les plus intéressants, encore qu'ils soient assez peu connus. Ces éléments vont depuis la correspondance de jeunesse avec les frères Gräber jusqu'aux articles de vieillesse sur l'Apocalypse, Bruno Bauer, etc. C'est le dossier le plus intéressant que je connaisse pour les questions qui nous concernent présentement. Il est intéressant parce que Engels a vécu lui-même cet itinéraire ; on a des lettres de jeunesse qui sont pour ainsi dire déchirantes dans l'allure et dans le ton de « confessions » ; il s'y bat avec lui-même pour sa foi ou contre sa foi ;

il se raccroche un instant à Schleiermacher, il relit la Bible ; et il raconte à ses correspondants les alternatives par lesquelles il passe, les prières qu'il adresse à l'Esprit Saint pour sauver sa foi, y compris « malgré la Bible ».

Mais après avoir traversé ces crises, il en a conservé toute sa vie, je crois, un intérêt pour les aspects religieux de l'histoire sociale et cet intérêt s'est maintenu jusque dans sa vieillesse. Aussi son dossier religieux est beaucoup plus intéressant, plus circonstancié, que celui de Marx, par exemple, et même beaucoup plus nuancé, me semble-t-il, même si Engels passe pour avoir été plus positiviste, plus déterministe que d'autres marxistes. Enfin, je peux me tromper ».

La discussion se poursuit sur une question de vocabulaire. Un participant demande des précisions qui ne sont pas seulement des précisions de vocabulaire mais qui vont plus loin :

« Vous avez employé le mot ré-eschatologiser, mais dans l'accomplissement du royaume de Dieu sur la terre il y a une négation d'eschatologie : nous sommes bien d'accord à certains égards ».

H. Desroche précise alors son point de vue :

« Naturellement ces termes sont barbares et, en effet, ambigus. J'emploie le mot ré-eschatologisation peut-être parce que je venais de lire l'ouvrage de M. Werner (3) qui se trouve construit sur le concept et sur le terme de « deseschatologization » (De-Eschatologizing, De-Eschatologization). Pour répondre à votre question, il aurait mieux valu, en effet, parler de « ré-millénarisation ». Mais c'est encore plus barbare... Quant au fond de la question, non, dans le contexte millénariste l'accomplissement du Royaume n'est pas l'eschatologie *niée*, c'est l'eschatologie *suspendue* précisément pendant un millénium. Il y a bien, en un sens, négation de la mentalité eschatologique, pour autant que celle-ci se définit comme l'attente d'un Royaume *transcendant*. Car la mentalité millénariste est faite de l'imminence d'un Royaume *immanent*. Mais ces deux mentalités sont aussi, souvent, rivées l'une à l'autre ».

H. Chatelain demande ensuite si l'influence que H. Desroche a dénotée dans la naissance du socialisme d'un certain nombre de penseurs chrétiens est une spécialité des penseurs chrétiens qui ont un tempérament romantique. Est-ce que ce ne sont pas ceux qui ont un tempérament romantique, ou une interprétation romantique de l'existence et de la théologie, qui ont influencé le mouvement socialiste à ses débuts, au détriment de ceux qui avaient une pensée plus abstraite ?

H. Desroche :

« Pour la seconde fois je serais tenté de dire oui et non. Oui, parce qu'à cette époque-là en Europe il y a un foisonnement de messianismes et de théories diverses, dyarchiques, triarchiques, pentarchiques du Royaume de Dieu ; la Sainte Alliance d'ailleurs n'en a pas été indemne, puisque Madame de Krüdener a tenu le rôle que vous savez et que son inspiration, sur le Tsar au moins, était une inspiration d'une certaine manière messianiste. Il y en a beaucoup d'autres autour du romantisme et la thèse de Viatte en a fait largement état. Pensez au nombre de cas où Napoléon, par exemple, a été « messianisé » en Pologne, en Russie ou ailleurs sans parler des spéculations messianiques sur les dynasties françaises. Dans ce contexte, en effet, le socialisme naissant trouve à son berceau ce que Proudhon nommera des « messianoses », certaines tératologiques, et

(3) M. WERNER, *The Formation of Christian Dogma*. Londres, 1957.

Engels en a rappelées plusieurs dans son étude comparative des origines du christianisme et des origines du socialisme (*Zum Urchristentum*). D'autres, au contraire, étaient plus naturelles. Je pense à la théorie exposée par Moses Hess dans *l'Histoire Sainte de l'Humanité*, puis peut-être dans la *Triarchic Européenne*, et surtout aux théories apocalyptiques et à la conscience quasi-messianique de W. Weitling. Or ce furent là les deux initiateurs du communisme allemand.

Mais, à l'appui du non, je dirais aussi que cette continuité génétique s'accompagne d'une discontinuité qualitative. On pourrait discuter à l'infini sur cette double dimension de l'Aufheben... Pour ma part, je la trouve inscrite dans les péripéties historiques et sociales de ces transitions entre socialismes religieux et religions socialisantes d'une part et, d'autre part, socialismes non religieux, athées. Vous demandez quel est le facteur qui l'emporte en influence, romantisme religieux ou athéisme abstrait. C'est difficile à dire et cela varie selon les cas... Voyez celui de Jaurès, dont nous avons exhumé les inédits. Et cette histoire n'est pas finie ».

P. Kræmer intervient à son tour sur les divers aspects que peut prendre le messianisme et estime que l'on peut distinguer trois formes : sociale, politique et religieuse. Un de ses collègues en Hollande, occupé actuellement à la préparation d'une thèse sur les courants messianiques dans la vie politique pendant la guerre, dans les mouvements de résistance, a été amené dans ses études sociologiques concernant les religions à établir une distinction entre religion et théologie, et peut-être même foi. Il y aurait donc trois choses distinctes : religion, théologie et foi.

H. Desroche reprend la question posée :

« Je voudrais surtout retenir votre distinction entre deux formes de messianisme : une forme présentant *plutôt* un caractère religieux, et une forme présentant *plutôt* un caractère social. De ce messianisme, politique et social, vous rappelez à titre d'exemple l'expérience de la résistance sur laquelle un de vos amis est en train de travailler. La question qui est posée est celle de la distinction entre ces messianismes et en particulier du rôle de la notion de foi dans la distinction de ces messianismes. Essayons d'avancer. Oui, je pense qu'il y a des dominantes selon l'objet que se propose le mouvement messianique. Cela peut être une réforme religieuse purement et simplement, disons à la limite un retrait, une fuite du « monde » architecturée dans une société de type manichéen, essénien ou monastique, un monde dans le monde qui soit un monde hors du monde... Cela peut être aussi une réforme sociale, ou même un avènement politique par exemple. Notre ami italien pourrait nous éclairer là-dessus ; il y a eu, à plusieurs périodes, un certain messianisme politique à la naissance de l'idée du nationalisme en Italie. Dès le Moyen Âge, d'ailleurs, en France et en Allemagne presque toutes les nationalités ont été accompagnées dans leur naissance par certains événements messianiques. Pensez aux attributions dynastiques dévolues aussi bien en France qu'en Allemagne au mythe de l'Empereur des derniers jours.

Mais ce que je pense c'est que quelle que soit la dominante politique, sociale ou religieuse, il y a quand même quelque chose de commun pour qu'il y ait messianisme : c'est la coalition, la conjonction entre un motif religieux et une réalisation qui le supporte. Ce motif religieux lui-même peut avoir des degrés ; cela peut être simplement la conscience d'une vocation ou la conscience d'une révélation de Dieu, auquel cas il y a simplement mysticisme ou prophétisme ; mais cela peut être aussi la conscience d'une identification à Dieu, alors naît la conscience messianique proprement dite de l'homme qui *se sent* parent de Dieu, son frère ou son fils, ou sa mère ou son père, ou même Dieu lui-même. Il a y tous les cas, vous comprenez, et nous avons suffisamment d'histoires dans l'histoire pour échantillonner chacun d'eux. De même on pourrait échantillonner pour

les cas de la « réalisation » supputée non impliquée par le motif religieux, depuis ceux qui demandent à une société globale le *minimum* pour vivre en dehors d'elle, jusqu'à ceux qui lui demandent le *maximum* pour vivre en elle et régner en elle. Cela risquerait même de nous fournir les dossiers expérimentaux pour notre ecclésiologie.

Ceci dit, je crois qu'en effet il y a des *dominantes* soit religieuses, soit sociales ou politiques selon les tâches qui se présentent. Mais, le plus souvent, sinon toujours, selon les combinaisons et les proportions qui varient, c'est tout cela à la fois qui entre en jeu, parce que le projet messianique ou millénariste vise quelque chose de global. Ce quelque chose se présente comme un royaume où la distinction du religieux et du non-religieux ne joue pas ; à la limite, le Royaume c'est là où il n'y a plus de religion parce que tout est religion. Ainsi, dans tous les textes que je n'ai pas eu le temps de vous relire, chez Fourier, Cabet et Saint-Simon, il n'y a plus de clergé, il n'y a plus d'Eglise, c'est comme dans l'Apocalypse, personne n'enseignera son frère en disant « voilà qui est Dieu », parce que tout le monde en aurait la communication directe.

Dans les deux séries de cas, ce qu'il faut remarquer surtout, je crois, c'est que cette fusion à chaud du religieux et du social suscitait des conduites effervescentes qui nous paraissent marginales, mais dont nous devons nous demander si ce ne sont pas des éléments déterminants, même si ces éléments se présentent à doses homéopathiques dans un mouvement ou dans une histoire. Personnellement j'ai observé tel ou tel cas *social* d'assez près depuis quinze ans, et je crois bien que ce qui a été déterminant ce fut une injection d'esprit messianique (car la conscience d'une mission historico-mondiale confine, moyennant certaines conditions, à l'esprit messianique) au début chez tel ou tel fondateur. La plupart du temps, d'ailleurs, cela reste ésotérique, mais cela agit en profondeur et c'est, il n'y a pas d'autre mot, *déterminant*. On pourrait prendre la démonstration à rebours en considérant un cas non plus à dominante apparemment sociale, mais un cas à dominante apparemment religieuse, tel celui des Shakers et de leur Mother Ann Lee dont la conscience messianique semble être allée fort loin. Cette dominante révèle vite qu'elle est liée, disons, à une tonique de l'ordre de la réforme sociale, aussi longtemps du moins que le mouvement ne subit pas le choc en retour de sa propre déseschatologisation.

De toute manière, je pense que pour une sociologie des religions, c'est là quelque chose de fondamental. Sinon, on étudie et on mesure un paysage de lave refroidie... ce paysage fût-il plusieurs fois centenaire et même millénaire ; on ignore qu'il y eut éruption et ce que fut cette éruption, celle-ci n'aurait-elle duré qu'un instant ».

H. Chatelain demande alors si, en augmentant ces dossiers, en ouvrant toutes ces perspectives, en relevant tous ces chaînons, on pourrait voir dans les réactions contemporaines des Eglises structurées les traces d'un certain éveil, d'une certaine conscience pour ces faits « homéopathiques » qui, même lointains, deviendraient susceptibles de porter leurs fruits très longtemps après.

« Quand on regarde en partie dans les milieux du réveil, dans les milieux non-conformistes, les documents ecclésiastiques en France, en Angleterre ou en Allemagne, est-ce que l'on trouve une considération pour ces filiations que vous avez énoncées, ou bien s'agit-il de phénomènes trop marginaux pour que les Eglises officielles en aient pris une conscience quelconque ? ».

H. Desroche conclut alors en ces termes :

« S'il n'y a pas nécessairement intérêt de la part des Eglises, cet intérêt existe en tout cas de la part de certains historiens sociaux et des sociologues. Je pense par exemple au traité de K. Mannheim sur *Idéologie et Utopie*. Cela reste quand même pour le grand

nombre de l'ordre du tératologique, du spectaculaire, du pittoresque. C'est très difficile de trouver un écrivain qui pratique ce qu'on a appelé ici l'attitude socio-phénoménologique, l'attitude compréhensive pour voir du dedans. C'est d'autant plus difficile qu'il y a des éléments normatifs qui interviennent du fait de l'appartenance à telle ou telle obédience théologique, et que cette obédience théologique est elle-même liée à certaines situations sociales. Je pense à la fondatrice des Shakers, Ann Lee ; on pourrait se demander si ce n'était pas une grande mystique. Mais du fait qu'elle se présentait comme la directrice, le leader d'un groupuscule, elle apparaît finalement comme un outsider, comme un personnage marginal un peu fantasque, alors que si elle avait été entérinée dans une grande tradition elle aurait peut-être eu une certaine célébrité, et combien d'autres. C'est probablement une loi générale et J.P. Sartre a souligné à quel point nous percevons et évaluons l'histoire passée à travers les normes déterminantes du présent, y compris, d'ailleurs, l'histoire « sainte ». La statistique des saints ne peut être que la statistique de leurs canonisations, comme le démontre à son insu l'étude célèbre de Sorokin.

Alors, ce qui est très difficile une fois qu'on a quitté les points de vue normatifs, c'est de différencier les cas de ce qui est tératologique ou de ce qui est au contraire sublime peut-être. Le cas de Fourier est évident. Qui était Fourier ? Un fou ou un génie ? Il est évident que le jugement sur Fourier est dominé par les situations sociales globales dans lesquelles officient les juges. On pourrait faire à l'appui un petit cours de bibliographie fouriériste ou fouriérologique contemporaine. J'en reviens toujours à l'analyse de Sartre (4). Elle anéantit l'adéquation simpliste si classique de la « Weltgeschichte » et du « Weltgericht ».

Mais je voudrais, avant de terminer, ramener la discussion à deux faits très simples. Je pense que dans ce 19^e siècle qui fait le centre de la communication, la question qui a été posée aux christianismes, mis au pluriel, était très simple : « le christianisme est-il une religion de l'au-delà ou une religion d'ici-bas ? ». Telle qu'elle était posée, la question était équivoque. Il n'était pas facile d'y répondre, mais elle était posée comme cela. Dans la mesure où il se présentait comme une religion de l'au-delà, où par exemple encore plusieurs décennies après la période étudiée — je ne citerai personne — une autorité ecclésiastique du plus haut degré pouvait dire que « la question qui préoccupe tant les économistes, à savoir la question des rapports du riche et du pauvre, sera résolue du seul fait que les premiers, par leur libéralité, et les seconds par leur patience, acquerront des mérites égaux au salut éternel », dans cette mesure le christianisme correspondant à cette formulation de théologie sociale provoquait ce que j'ai appelé des religions eschatologiques ou messianiques.

Le deuxième fait très simple est celui-ci : ces religions de « l'ici-bas » n'ont pas, si je puis dire, passé la rampe. C'est ce qui donne une allure si vertigineuse à l'aventure de Lamennais.

C'est peut-être lui, en effet, qui donna le plus d'ampleur et malgré tout de pertinence à cette protestation. Pensez que Bakounine a été bouleversé par la lecture du *Livre du peuple* lu quelque part en Pologne et cela semble avoir été un moment décisif dans sa vie. Pensez que certains opuscules de Lamennais avaient été traduits par Weitling ou par d'autres, et qu'ils étaient lus et commentés habituellement dans les Liges qui aboutirent à la célèbre Ligue des communistes. Lamennais lui-même a évolué

(4) Cf. les analyses de *L'Etre et le Néant*, en particulier ch. II : « La temporalité », p. 150 et sv. : « Nous conservons continuellement la possibilité de changer la signification du passé en tant que celui-ci est un ex-présent ayant eu un avenir ». (P. 160 et *passim*). Egalement : « C'est le présent qui décide si le passé est vivant ou mort... L'historien est lui-même historique, c'est-à-dire qu'il s'historialise en éclairant l'« histoire » à la lumière de ses projets et de ceux de sa société. Aussi faut-il dire que le sens du passé social est perpétuellement en « sursis ». *Ib.*, p. 580-82. (Note additive à l'intervention).

jusqu'à ses écrits posthumes. C'est là qu'on relève la phrase cruelle que j'ai citée : « L'histoire, qu'est-ce que c'est ? Le long procès-verbal du supplice de l'humanité ; le pouvoir tient la hache et le prêtre exhorte le patient. A terre ! A terre ! devant l'image de Dieu. Qui dit cela ? Le prêtre. Pauvre peuple, le voilà prosterné. Lui, le roi, comme ils l'appellent, met le pied dessus. C'est bien, la société est désormais fondée ». Que cette protestation soit ou non du « protestantisme », ce pourrait être la matière de tout un Colloque. C'était et c'est en tout cas la contre-partie assez exacte du texte dont je ne vous ai pas cité l'auteur précédemment. Le conflit a été cela, et c'est à travers cela que s'est fait cet itinéraire, ou si vous voulez cette impasse, que j'essayais de rendre compréhensible ».

* * *

Une dernière discussion s'engage, après l'exposé de J.P. Kruijt, qui permet à D. Goldschmidt et à F. Furstenberg d'apporter des précisions sur la situation numérique des deux confessions en Allemagne. D'autre part, N. Birnbaum signale l'intérêt d'une étude sur les confessions dans une importante communauté industrielle du Connecticut. Cette étude (5) a montré entre catholiques et protestants, et même juifs, une sorte de symbiose dans laquelle la formation d'un solide système de « piliers » catholique a entraîné une forte réaction protestante de la même espèce. Ce phénomène n'a pas été accompagné d'une accentuation des différences doctrinales, mais plutôt d'une mise en lumière du fait que ces différences doctrinales ne comptent pas. Le judaïsme américain se rapproche des formes les plus pures du protestantisme libéral ; le catholicisme romain, qui n'a pris place qu'un peu plus tard dans ce développement, ne ressemble à rien autant qu'à certains aspects du fondamentalisme et des Eglises libres protestantes, tandis que le protestantisme le plus avancé ressemble beaucoup à une sorte de théologie dialectique.

Cette discussion permet à H. Chatelain d'apporter d'utiles précisions sur certains aspects de la vie religieuse en Suisse :

« Nous avons en Suisse un certain phénomène de « pillarisation », mais cela ne peut être appliqué, disons, pour l'ensemble du pays. La Suisse, tout le monde le sait, est une Confédération : il n'y a pas une Suisse, il n'y en a 22 ou 23, bientôt 24 ou 25. Cependant il faut dire ceci : dans certains cantons, notamment dans les cantons mixtes au point de vue confessionnel, il y a non seulement une tendance mais un état de fait assez précis qui veut, par exemple, que l'on ait des écoles catholiques pour les catholiques et des écoles protestantes pour les protestants.

Je travaille précisément dans un canton qui est confessionnellement mixte ; nous avons nos écoles protestantes dans le district où je suis, parce que le district est en majorité protestant, nous avons des écoles protestantes en pays de diaspora et des écoles qui jouissent d'un statut d'école libre, mais qui sont reconnues dans un certain sens par la Constitution, et dans le district où je suis, les catholiques ont une école libre mais confessionnelle ; d'autre part, dans certains villages et dans certaines contrées il serait impossible aujourd'hui encore à un commerçant qui n'appartient pas à la confession de la majorité d'ouvrir un magasin et de subsister. D'ailleurs, les conventions tacites sont telles qu'il ne cherchera jamais à le faire, il s'informera de la situation, et un protestant ira s'installer dans un village protestant, et un catholique s'installera dans un village catholique. Cela peut sembler à l'étranger quelque chose d'absolument abassourdissant, mais à nous, cela ne nous semble absolument pas extraordinaire, cela nous semble tout

(5) K.W. UNDERWOOD, *Protestant and Catholic : Religious and Social Interaction in an Industrial Community*, Boston, 1958.

à fait naturel. Alors je crois qu'il y a aussi ce phénomène. De même au point de vue politique, les partis politiques suisses étant tout à fait classifiés au point de vue professionnel ; tel parti politique correspond à telle profession, etc. ».

* * *

Ainsi, après le volume consacré aux communications, ce résumé des débats montre la richesse et l'importance du Colloque de Strasbourg. Des colloques et des réunions seront, certes, encore nécessaires pour préciser de nombreux points (6). Dès à présent, cependant, il est incontestable que la sociologie du protestantisme dispose des atouts nécessaires pour se développer et participer ainsi à la progression commune de l'ensemble des sciences humaines.

Synthèse établie par
F.G. DREYFUS (C.N.R.S.).

(6) Voir dans *Archives de Sociologie des Religions*, 8, 1959 .p. 4, la composition du comité provisoire chargé de préparer de nouvelles rencontres. Un deuxième Colloque Européen de Sociologie du Protestantisme est prévu du 30 mai au 1^{er} juin 1960 à Woudschoten (près d'Utrecht).

6^{ème} CONFÉRENCE INTERNATIONALE DE SOCIOLOGIE RELIGIEUSE

BOLOGNE, 3-6 SEPTEMBRE 1959

La Religion et l'intégration sociale

LES Conférences internationales de sociologie religieuse (C.I.S.R.) se suivent (1) et ne se ressemblent pas. En effet, les deux premières réunions groupaient autour du chanoine Jacques Leclercq, dans le cadre de l'Université de Louvain, un très petit nombre de spécialistes préoccupés de recherche fondamentale et poursuivant dans la coopération internationale surtout des objectifs méthodologiques. Par contre, à Bréda, le K.S.K.I. (Institut catholique international de Recherche socio-ecclésiastique), organisateur du congrès, imprimait à celui-ci une tournure carrément confessionnelle, à large majorité ecclésiastique, et orientée vers la pastorale. A l'Arbresle, *Economie et humanisme* mit sur pied un programme consacré en grande partie aux comptes-rendus des recherches par pays — étape nécessaire à une époque où les publications spécialisées manquaient et où les échanges internationaux ne démarraient que lentement en ce domaine — mais les questions théoriques gardaient une place importante : rapports de la sociologie

(1) Chronologie et nombre approximatif de participants :

- 1^{re} C.I.S.R. : Louvain, 2-3 avril 1948 ; 15 personnes ;
- 2^e C.I.S.R. : Louvain, 29-30 avril 1949 ; 25 personnes ;
- 3^e C.I.S.R. : Bréda, 29-31 mars 1951 ; 80 personnes ;
- 4^e C.I.S.R. : L'Arbresle (France), 3-5 octobre 1953 ; 70 personnes ;
- 5^e C.I.S.R. : Louvain, 30 août-1^{er} septembre 1956 ; 200 personnes ;
- 6^e C.I.S.R. : Bologne, 5-6 septembre 1959 ; 130 personnes.

Bibliographie :

- 1) Pas de publication, à notre connaissance.
- 2) Pas de publication, à notre connaissance.
- 3) *Milieus modernes et vie religieuse*, n° spécial de *Lumen Vitae*, VI (1951), n° 1-2.
- 4) *Sociologie religieuse. Sciences sociales. Conférence internationale de sociologie religieuse. Actes du quatrième congrès international*. Paris, *Economie et humanisme*, 1955. — Compte rendu dans *Archives*, I, sous le n° 271.
- 5) *Paroisses urbaines. Paroisses rurales et Vocation de la sociologie religieuse. Sociologie des vocations*, Tournai, Casterman, 1958. — Compte rendu dans *Archives*, VI, sous les n° 147 et 165.
- 6) Actes dans *Social Compass*, nouvelle formule, 1960, n° 1 et suiv. Actuellement (24 mars 1960), n'ont été imprimées que les contributions de J.H. Fichter, Fr. Houtart, J. Labbens, J. Laloux, Th.-F. O'Dea et E. Pin et la première partie de l'exposé du P. Tufari. Pour les autres textes, nos citations se réfèrent aux résumés polytypés distribués aux participants. Notre propos n'est d'ailleurs pas d'étudier tous les rapports ici, mais de retrouver à travers la diversité des positions les linéaments d'une problématique ouverte.

religieuse avec la théologie, la pastorale, le droit canon, la psychologie et l'« économie humaine ». Louvain, en 1956, vit se réunir près de 200 personnes, surtout des ecclésiastiques, pour traiter de « sociologie pastorale » : problème des « vocations » et de la paroisse. On était loin de l'optique des premières conférences : gagnant en étendue par le nombre des participants et des pays représentés, la C.I.S.R. répondait aux besoins de couches importantes du clergé, mais se détournait de la recherche fondamentale. Toutefois, elle constituait un moyen puissant pour amener de nombreux prêtres et permanents d'organisations catholiques à une certaine culture sociologique par l'apprentissage de l'enquête.

Cet arrière-plan éclaire les caractéristiques de la conférence de Bologne, orientée par un programme de style assez nouveau tant par le choix des principaux thèmes que par celui des rapporteurs. En effet, centrée sur « la religion et l'intégration sociale », la conférence avait confié les sept rapports principaux à des universitaires (6 prêtres — dont 4 jésuites, 1 franciscain et 1 séculier — et un laïc), mis à part les deux discours de clôture (conclusions pastorales, par un membre d'*Economie et humanisme* et allocution finale du cardinal Lercaro, archevêque de Bologne).

Ce programme a sans doute contribué à modifier la composition de l'assemblée. Le nombre des participants tombe à 128, les différences les plus notables étant la réduction de la participation belge (21 contre 65, ce qui s'explique géographiquement), française (18 contre 45), américaine (4 contre 9) et allemande (5 contre 10), alors que la délégation italienne n'est montée que de 10 à 26 membres. Autrement dit, les pays précédemment en vedette par le nombre de leurs représentants retombent vers des chiffres plus moyens, l'ensemble France-Belgique étant amputé à lui seul de 68 membres, ce qui correspond sensiblement à la réduction du nombre total des congressistes.

L'absence des présidents et vice-présidents de la Conférence (2) — chanoine

PROGRAMME DE LA VI^e C.I.S.R. (Bologne, 1959) : *La religion et l'intégration sociale*.

3 septembre

- 9 h. 30 Séance d'ouverture : allocution de Jean LABBENS, président de la C.I.S.R.
- 10 h. 30 *L'état des travaux en sociologie religieuse*, par le Rév. Père E. PIN, s. j., professeur à l'Université Grégorienne.
- 16 h. 00 *L'analyse fonctionnelle en sociologie religieuse*, par le Rév. Père P. TUFARI, s. j., membre du « Centro di Studi Sociali » de Milan et de la « Pontificia Facoltà Teologica » de Naples.

4 septembre

- 9 h. 30 *Les variables qui affectent le rôle intégrateur de la religion*, par l'abbé F. HOUTART, directeur du « Centre de recherches socio-religieuses » de Bruxelles.
- 15 h. 30 *Les minorités catholiques et l'intégration sociale*, par le Rév. Père W. GODDIJN, o.f.m., du « Katholiek Sociaal Kerkelijk Instituut », La Haye.
- 18 h. 00 *La paroisse et l'intégration sociale*, par le Rév. Père J. FICHTER, s. j., professeur à l'Université de Loyola, Nouvelle-Orléans.

5 septembre

- 9 h. 30 *Le rôle des « groupes de référence » et des « groupes d'appartenance » dans l'intégration des attitudes religieuses*, par le Rév. Père H. CARRIER, s. j., professeur à l'Université Grégorienne.
- 16 h. 00 *Le rôle de la religion dans le changement social*, par M. J. MAITRE, attaché au Centre National de la Recherche Scientifique, Paris.

6 septembre

Séance de clôture.

Examen des implications et conséquences pastorales des sujets traités, par le R. P. BIROU, attaché au Centre d'« Economie et humanisme » à Caluire.
Discours de S. E. le Cardinal LERCARO, archevêque de Bologne.

(2) La C.I.S.R. est constituée en organisme permanent homonyme des congrès qu'il organise.

Jacques Leclercq, doyen Le Bras, chanoine Fernand Boulard, Père Lebreton, Jean Labbens — accentuait cette impression de renouvellement.

Enfin, le jumelage avec le congrès triennal de l'Association Internationale de Sociologie (3) semble maintenant entré dans les mœurs et contribue notablement au rapprochement entre la sociologie profane et la « sociologie religieuse », c'est-à-dire plus exactement la sociologie du catholicisme faite par des catholiques.

L'analyse fonctionnelle.

Dans le cadre que nous venons de caractériser, l'évolution des thèmes de discussion prend tout son sens. Le trait qui frappe dès l'abord, c'est que l'équipement théorique n'est plus recherché directement par confrontation avec la théologie ou la pastorale, mais du côté de l'analyse fonctionnelle. Parmi les principaux rapporteurs, la plupart des prêtres ont reçu une formation sociologique universitaire aux États-Unis et ont été imprégnés de la problématique la plus usitée dans ce pays lorsqu'on veut échapper à l'impérialisme des pures techniques de recherche. De même, la part faite à la psychologie sociale s'est beaucoup accrue par rapport aux précédentes conférences.

A vrai dire, on s'est trouvé beaucoup plus au niveau de la méthodologie que de la théorie proprement dite : la plupart du temps, on a décrit et appliqué l'analyse fonctionnelle sans en discuter les présupposés, ni mettre en jeu les grandes hypothèses formulées par les classiques de la sociologie des religions. En ce sens, le dégagement par rapport aux précédentes conférences se fait surtout par acquisition de techniques d'origine américaine pour une action à moyen terme et pas encore par retour à la recherche fondamentale qui préoccupait les fondateurs de la C.I.S.R.

L'exposé de l'analyse fonctionnelle à Bologne est partie de schèmes biologiques, en la définissant comme l'étude de la contribution d'une partie à un ensemble organique. Les catégories retenues sont largement tributaires de la biologie et sont caractérisées par un certain parallélisme de notions avec identité de vocabulaire (organisme, système, fonction, etc.) (4). Mais on sait les difficultés que soulève ce parallélisme ; reprenant les distinctions maintenant classiques systématisées par Robert K. Merton, l'abbé Houtart rejeta l'interprétation finaliste du concept de fonction, pour s'en tenir au sens de simple « conséquence ». Dès lors, s'il s'agit simplement d'analyser l'impact de chaque fait sur l'ensemble de la vie sociale, nous avons là un simple rappel d'un trait essentiel de toute méthode sociologique : « La nature objective de la réalité sociale conduit donc le sociologue à envisager des *totalités*, quel que soit le plan d'attaque *particulier* qu'il adopte dans sa recherche. L'enquête ne saurait être sociologique qu'à condition de n'opérer aucune mise entre parenthèse mutilante d'un aspect quelconque de la réalité sociale » (5). Aussi bien la spécificité de l'analyse fonctionnelle réside ici dans une sorte d'utilitarisme collectif comme étalon, pour classer les faits sociaux sur des échelles évaluatives. Il nous semble qu'une telle méthode risque

(3) La conférence de Louvain en 1956 suivit immédiatement le congrès d'Amsterdam, comme celle de Bologne en 1959 a précédé le congrès de Milan-Stresa.

(4) « In the social sciences « function » is generally understood either in the mathematical or in the biological sense... In the second case, these links are placed in the « organic whole » in which they are found and attention is focussed on the laws which govern the survival and the development of the organism through the interaction of the parts... It was, in fact, from biology that the social sciences borrowed many of their patterns, terms and analogies ». (Rapport du P. Tufari).

(5) Georges GRANAI, « Techniques de l'enquête sociologique », dans *Traité de sociologie*, dirigé par Georges Gurvitch, Paris, Presses Universitaires, t. I, 1958, p. 136.

fort de réintroduire dans notre discipline les jugements de valeur vers lesquels la sub-culture ecclésiastique est déjà très portée. En effet, cette dernière tendance constitue sans aucun doute l'un des principaux obstacles épistémologiques au développement scientifique de la sociologie du catholicisme au sein de ce dernier. Or, les « valuations » fonctionnalistes constituent à cet égard une tentation multiforme ; les cautions historiques ou universitaires du fonctionnalisme ne font ici qu'aggraver le danger en facilitant la confusion entre les procédures sociologiques et les procédures hiérarchiques (« doctrinales ») dans les décisions judiciaires. C'est ainsi que le résumé du rapport du P. Tufari sur « L'analyse fonctionnelle en sociologie religieuse » note : « Dans un pays pluri-confessionnel, la présence d'une Eglise catholique et missionnaire peut être considérée comme non-fonctionnelle pour la coexistence des groupes, tandis que du point de vue du catholicisme, l'affirmation de l'intérêt de la Catholicité peut passer pour un élément essentiel au système religieux. Ces diverses « valuations » posent non seulement des problèmes immédiats d'adaptation mais élèvent le problème de l'analyse fonctionnelle de la religion sur le plan de la théologie. Donc, à partir d'observations empiriques et d'une analyse positive, on en vient à toucher des problèmes dont la clé se trouve dans des concepts étrangers à l'analyse positive elle-même ».

On voit ainsi que l'analyse fonctionnelle, séduisante ici par son effort pour envisager les conséquences même lointaines (dans la configuration sociale) de chaque fait observé, n'a pas encore défini de son propre point de vue ses rapports avec la théologie. En effet, il nous semble que celle-ci relève aussi d'une analyse fonctionnelle ; il faudrait d'abord éviter de séparer trop personnalité, société et culture, selon une trichotomie qui s'impose sans doute moins qu'on ne l'a dit à Bologne ; la morphologie du catholicisme, notamment dans sa structure hiérarchisée, la nécessité d'une cohérence au niveau sub-culturel, les conditions d'intégration psychologique, enfin les fonctions effectives (et pas seulement idéales) des théologiens dans l'Eglise éclaireraient la signification des théologies. De plus, toute théologie n'est pas compatible avec toute synthèse sociologique. En tout cas, les jugements de valeur portés au nom de la théologie sont des faits sociaux, dont les tenants et aboutissants peuvent être recherchés. Une enquête relevant de la sociologie de la connaissance et parcourant le spectre de la psychologie ecclésiastique contemporaine replacerait ainsi dans leur cadre à la fois l'engouement pour l'analyse fonctionnelle et le statut accordé à la théologie dans les discussions de Bologne.

Cette problématique peut être précisée à propos du rapport de l'abbé François Houtard sur « les variables qui affectent le rôle intégrateur de la religion », où nous lisons : « N'est-il pas dangereux de parler de la fonction de la religion dans un contexte social ? (...) Voilà d'ailleurs l'équivoque dans laquelle sont tombés de nombreux auteurs. Durant la première période du fonctionnalisme, on a considéré la religion comme variable dépendante soit de la vie sociale (Durkheim), soit de besoins de l'esprit (Spencer et Taylor), soit encore des besoins psychologiques (Freud). (...) A l'heure actuelle, les tenants du fonctionnalisme religieux ont changé de perspective et ils se demandent d'abord quelles *conséquences* la religion entraîne pour la société, ses sous-groupes et les individus qui les composent. Le terme permet de se débarrasser d'une perspective finaliste en sociologie religieuse, finalisme qui n'est pas du ressort de la sociologie comme science positive ».

Il nous semble que de telles affirmations restreignent le champ de la sociologie des religions. Tout d'abord, les phénomènes religieux ne sont pas des variables indépendantes : déceler leurs antécédents est aussi important que d'examiner leurs conséquences. De plus, la finalité est une réalité sociale, par exemple dans les motivations personnelles ou collectives, conscientes ou inconscientes. Les

hommes poursuivent des buts ; en tenir compte n'est pas du finalisme, mais un simple respect des données observables.

Cet exemple rend particulièrement sensible le fait que l'utilisation de l'analyse fonctionnelle ne permet en aucune façon de faire l'économie d'une théorie. Comme l'accord s'est fait à Bologne pour repousser l'adhésion au fonctionnalisme comme système, le problème reste entier.

La définition même de la religion soulève par un autre biais des problèmes analogues. Par exemple, le P. Tufari caractérise tout « système religieux » par trois traits : « a) un ensemble de croyances relatives à un univers surnaturel ; b) une disposition subjective de la part de ceux qui adhèrent à ces croyances ; c) une « communauté » plus ou moins consciente et organisée regroupant ceux qui ont ces croyances et qui présentent les dispositions subjectives dont on vient de parler ». Comme on le voit, il s'agit de traits de personnalité définissant une classe d'individus au niveau subculturel, avec un groupe correspondant à cette classe. Cette orientation est encore plus marquée lorsque le P. Tufari expose « l'analyse fonctionnelle de la religion sur le plan du système social », c'est-à-dire au plan où l'organisation religieuse devrait être centrale comme source d'attitudes et de traits culturels (6) ; or la place de la religion dans ce plan est ainsi définie : « — La participation à un tel ensemble de croyances porte les fidèles à se regrouper et ce faisant à se distinguer des autres... — Une personne « motivée » religieusement orientera ses rapports sociaux en conséquence... — Tout système religieux a en propre un système de valeurs déterminé... » Au plan de la culture, cette conception s'épanouit complètement : « La religion — comme complexe d'idées et de valeurs qui procurent une vision particulière de la vie — constitue une réalité typiquement culturelle ».

De telles affirmations relèvent d'une discussion théorique et dépassent largement le niveau d'une simple méthode de recherche, alors que l'auteur déclare dans son introduction qu'il s'en tiendra à ce niveau et laissera de côté la théorie et la description des faits, ce qui montre bien que le passage d'un plan à l'autre se produit sans que toutes les précautions épistémologiques aient été prises.

La psycho-sociologie de la vie religieuse.

La place importante accordée à l'analyse fonctionnelle dans les travaux de la VI^e C.I.S.R. ne doit pas conduire à négliger les autres contributions. C'est ainsi que le P. Henri Carrier (7) a présenté un important rapport sur le « Rôle des groupes de référence dans l'intégration des attitudes religieuses ». Une psychologie sociale centrée sur l'attitude rencontre ici une sociologie partant des « institutions ». Cette synthèse, particulièrement opératoire dans le cadre du catholicisme, est à la fois stimulante sur le plan théorique et féconde pour des enquêtes sur la religion vécue. Le risque demeure d'un passage à l'apologétique par blocage entre la phénoménologie comme méthode d'observation psycho-sociologique et la validation métaphysique des intentionalités. Ce glissement est très net dans la conclusion de H. Carrier : « Une méthode de recherche n'a qu'une valeur fonctionnelle. Il faut saisir les réalités profondes sous-jacentes à nos observations. La référence psycho-sociale de nos attitudes religieuses se situe dans l'axe de nos relations à l'Eglise (religare). Sens religieux profond de cette réalité. Réalité qui

(6) On verra plus loin que ce thème a été développé longuement par le P. Hervé Carrier.

(7) Jésuite canadien, professeur à l'Université grégorienne du Vatican, H. CARRIER est l'auteur d'une thèse de doctorat soutenue en Sorbonne en 1959 : *L'appartenance religieuse comme attitude psycho-sociologique* (dactylographiée). Voir le compte-rendu détaillé publié par la *Revue française de Sociologie*, I (1960), n° 1, p. 113-115.

est de l'ordre de la foi et de la charité. Témoignage en ce sens de psycho-sociologues non-chrétiens ». Nous rencontrons toujours le même problème : dès qu'il s'agit d'étudier les contenus de la vie religieuse, les méthodes de recherche préconisées sont coiffées épistémologiquement par les affirmations d'une théologie mise à la place d'une théorie sociologique.

Une contre-épreuve nous est fournie par la communication de Thomas O'Dea (8), s'appuyant sur Max Weber, Troeltsch, Durkheim et Talcoot Parsons pour dégager « Cinq dilemmes dans l'institutionnalisation de la religion ». Conflit des motivations par suite de la sélection qu'opère la phase institutionnelle après la phase charismatique, tendance à la dégradation du symbolisme par son objectivation, dégénérescence en bureaucratisme des fonctions administratives nécessaires, littéralisme, tentations du pouvoir, tels sont les éléments proposés comme pôles théoriques d'une étude sur la dialectique qui s'établit entre la spontanéité et le cadre institutionnel dans la religion. Dans cette perspective, les questions restent ouvertes pour une investigation autonome.

Dans notre rapport sur « le rôle de la religion dans le changement social », nous avons tenté de nous situer dans le plan d'hypothèses directrices spécifiques, formulées à partir d'observations classiques (9) sur la genèse du catholicisme d'Europe occidentale contemporain. Dans cette perspective, nous avons interprété notre sujet non comme étude de l'action de l'Eglise sur les transformations de la société, mais comme recherche d'un cadre conceptuel permettant d'examiner l'impact du changement social sur la religion vécue (dans l'aire culturelle et à l'époque précitées) : rapports entre civilisation traditionnelle, religions cosmiques, catholicisme populaire et prescriptions hiérarchiques ; interaction entre « purification » de la religion vécue, recul du conformisme, sécularisation touchant les catholiques pratiquants eux-mêmes, clivages s'établissant à l'intérieur du noyau militant.

Nous rejoignons ici le problème d'une sociologie examinant les contenus psychologiques de la vie religieuse sans poser *a priori* que les croyances et motivations qui valident théologiquement les comportements prescrits sont effectivement sous-jacentes à ces comportements. Au niveau de l'épistémologie génétique, une telle démarche procède de la coopération entre chercheurs d'orientations religieuses et philosophiques diverses, de telle façon que les débats ouverts depuis le milieu du XIX^e siècle sur les grandes hypothèses concernant la socio-genèse de la religion peuvent quitter progressivement le terrain idéologique et polémique pour inspirer la problématique théorique d'enquêtes méthodiques.

L'allocation d'ouverture rédigée par Jean Labbens proposait déjà une coopération de ce type : « En aucun cas, le sociologue catholique, même s'il traite du domaine religieux, ne saurait prétendre à une sociologie qui lui soit propre ; la rigueur de ses démarches, l'exactitude et la précision de ses concepts, relèvent de la critique commune et doivent pouvoir être reconnues par tous ». Le président de la C.I.S.R. montrait même comment l'obsession des applications pastorales élémentaires conduit à un « triple péril » : « penser qu'avec un tel effort on peut obtenir beaucoup ; procéder, dans le domaine religieux, à des aménagements territoriaux qui dispensent d'une réflexion plus profonde sur les possibilités concrètes des institutions et des méthodes, et d'une hiérarchie des options ; estimer

(8) Professeur de sociologie à l'Université d'Utah (Etats-Unis), auteur d'un ouvrage pénétrant : *American Catholic dilemma*, analysé dans les *Archives*, VII, sous le n° 133 (où une coquille a promu par erreur l'auteur au rang de « Mgr » dans un passage de la recension).

(9) Nous avons analysé plus en détail l'arrière-fond « classique » d'une telle problématique dans un article récent : « Religion populaire et populations religieuses », *Cahiers internationaux de sociologie*, XXVII, juillet-déc. 1959, p. 95-120.

ou laisser estimer que ce genre de travaux constitue l'essentiel d'une « sociologie religieuse » intéressante pour l'Eglise ». D'où un danger pour l'avenir du catholicisme : « L'orientation actuelle entraînerait un retard de la sociologie religieuse telle qu'elle est pratiquée chez les catholiques par rapport au développement des sciences sociales dans leur ensemble, et même de la sociologie religieuse que cultivent les chercheurs non catholiques. D'où un retard, un fossé chaque jour plus grand entre une culture qui se développe dans les milieux profanes et celle des milieux ecclésiastiques ou fortement influencés par l'Eglise ». « Est-il possible d'attendre que la pastorale tire parti des sciences sociales et de préparer, en même temps, inconsciemment sans doute mais très réellement, une situation dans laquelle un important secteur du savoir serait privé de liens concrets avec l'Eglise ? ».

La coopération entre chercheurs d'affiliations diverses s'appuie notamment, dans notre perspective, sur la fécondité heuristique des mises en question qui sont le fait de non-catholiques, voire d'athées. Ce point a soulevé des discussions particulièrement vives dans les couloirs de la conférence de Bologne, bien que nous nous en soyons tenus à montrer cette fécondité sur le terrain particulier d'une psychologie sociale de la religion vécue, sur laquelle l'attention a été attirée de fait par les fondateurs — non catholiques — de la sociologie des religions : Engels, Max Weber et les autres classiques allemands, l'école sociologique française, et ainsi de suite. Or, le récent discours adressé le 1^{er} septembre 1959 par le cardinal Montini à la « Fédération universitaire catholique italienne » (F.U.C.I.), se référant à l'ouvrage de Jean Lacroix sur *Le Sens de l'athéisme moderne* (10) propose une démarche religieuse qui éclaire le cadre dans lequel se situe notre problème : « Si l'irréligiosité dont est imprégné le monde contemporain, et qui s'arme de pensée scientifique dans nos universités, avait pour contre-partie de donner à notre sentiment religieux, à notre doctrine, à notre piété, une idée plus forte et plus efficace de la transcendance de Dieu, (...) nous aurions tiré du présent drame spirituel un avantage considérable, et nous aurions mieux compris la leçon, peut-être insuffisamment rappelée, des grands maîtres de la théologie et de la mystique. Plus expérimentés et plus forts que nous, ayant la certitude du Dieu vivant, ils sont les premiers, après la Bible, à nous mettre en garde contre l'insuffisance et même la fausseté de nos représentations du divin (auxquelles s'attaque l'athéisme scientifique, croyant par là s'en prendre au divin lui-même) » (11). Comme on le voit, l'impact réciproque de la conscience religieuse sur la sociologie et de la sociologie sur la conscience religieuse ressortit à une problématique plus générale, qui est celle des formes actuelles des rapports entre science et religion dans le domaine tant des sciences de la religion que de la vie religieuse des scientifiques. La psychologie sociale n'a guère examiné encore ce problème, de sorte que le débat manque encore de bases objectives et rigoureuses au plan de l'observation. Mais les requêtes épistémologiques de la sociologie se dessinent progressivement ici et peuvent déjà faire l'objet d'une discussion technique avec les théologiens (12).

Le rapport du P. Alain Birou, intitulé « Intégration des sociétés modernes et pastorales » s'est « situé volontairement au niveau du destin total de l'humanité, jugé du point de vue du mystère du salut » et visait à établir en quelque sorte le

(10) Paris, Tournai, Casterman, 1958.

(11) D'après *La Documentation catholique*, LVI (1959), n° 1317, col. 1502.

(12) Nous mentionnons plus loin dans la note 14 quelques textes portant sur ce thème.

Nous avons consacré ailleurs plusieurs articles à l'analyse de la situation, envisagée comme objet d'une sociologie de la connaissance : « Quelques problèmes méthodologiques en sociologie du catholicisme français », *Social Compass*, VI (1959), n° 4-5, pp. 135-141 ; « Les sociologies du catholicisme français », *Cahiers internationaux de sociologie*, XXIV, janv.-juin 1958, pp. 104-124 ; « Zur religiösen Soziologie in Frankreich » *Dokumente* (Cologne), XV (1959), n° 5, pp. 386-388.

couronnement théologique de la conférence. Mais une telle perspective suppose une infra-structure développée d'une façon autonome dans le plan de l'observation scientifique, sans quoi la pensée se déroule dogmatiquement sans faire son profit des jugements de fait que permet la sociologie. Or, le P. Birou est parti d'une présentation très péjorative du « milieu technique », entendant par là « non seulement la science appliquée au monde et à l'homme, mais à la fois la création de biens, l'instinct de puissance, la volonté de domination et la destruction d'un ordre naturel qui résultent, non de la technique en soi, mais du mode particulier qu'elle a pris dans nos sociétés ». « L'ère technique intègre et absorbe, mais de façon malsaine pour l'humain ». « Les hommes sont de moins en moins intégrés socialement à de l'humain et à des valeurs humaines (...). D'où opacité mentale, compacité sociale, dépersonnalisation et vie parcellaire ».

Une telle schématisation n'était guère dans la ligne d'une conférence soucieuse d'étayer les affirmations sur des enquêtes méthodiques et rigoureuses : la vigoureuse protestation du P. Joseph H. Fichter, qui ne cacha pas son irritation d'Américain devant cette diatribe, suffit à le montrer (13). Mais on eut ainsi l'occasion de voir une fois de plus que la « doctrine » recouvre souvent des prises de position théoriques qui ne respectent pas le domaine propre de l'investigation scientifique. La distinction soignée des deux phases de la pensée théologique — assimilation des jugements de fait sur les phénomènes ; élaboration de jugements de valeurs et opération de transcendance — serait profitable aux deux disciplines (14).

* * *

En simplifiant à l'extrême, on pourrait dire que les C.I.S.R., parties d'une problématique « classique », se sont orientées ensuite vers les techniques d'enquête et d'action, pour revenir progressivement vers des questions théoriques à travers les nécessités méthodologiques. Cette dialectique, liée à la démarche effective de recherche, doit être dégagée clairement pour devenir pleinement féconde. C'est pourquoi nous avons souligné ici que les requêtes épistémologiques naissent inévitablement par accumulation des connaissances empiriques, rodage des méthodes et interrogation théologique. La conférence de Bologne aura constitué en ce sens un pas en avant, non pour avoir résolu les problèmes, mais pour avoir approfondi la discussion et préparé une nouvelle étape, où les travaux des fondateurs de la sociologie des religions et de la sociologie du catholicisme prendront un relief nouveau à la lumière des enquêtes réalisées sur le terrain ces dernières années.

Jacques MATTRE.

Centre d'Etudes Sociologiques (C.N.R.S.).

(13) Malheureusement, les exigences de l'horaire interrompirent presque immédiatement cette discussion.

(14) Ce problème ne peut être éclairé qu'en partant de la pluralité des théologies ; voir pour le domaine catholique, parallèlement : P. Emile PIN, « Vocation de la sociologie religieuse », *Revue de l'Action populaire*, n° 53, nov. 1951, p. 561-578 ; P. SERRAND, « Azimuths », *La Vie intellectuelle*, juillet 1953 ; chanoine Jacques LECLERCQ, « Sociologie religieuse et théologie », dans *Sociologie religieuse. Sciences sociales*, Actes de la IV^e C.I.S.R., Paris, Editions ouvrières, Economie et humanisme, 1955, p. 159-167 ; P. Emile PIN, « Sociologie religieuse et réflexion théologique », *Revue de l'Action populaire*, janvier 1956, n° 94, p. 3-14 ; P. Paul TUFARI, « Où va la sociologie religieuse ? », *Revue de l'Action populaire*, nov. 1957, n° 112, p. 1087-1102 ; P. M.-D. CHENU, « Position théologique de la sociologie religieuse », *Mission et sociologie*, 1958, n° 1, p. 5-9 ; *Sociologie et religion*, Paris, Arthème Fayard, 1958 (*Recherches et débats du Centre catholique des intellectuels français*, n° 25) ; P. Alain BIROU, *Sociologie et religion*, Paris, Editions ouvrières (1959). — Recensions détaillées de certains de ces travaux dans les *Archives*, V (sous le n° 70), VI (142), VII (152) et VIII (73).

L'ensemble de la problématique reste en porte-à-faux tant que n'est pas constituée une sociologie de la théologie, question préalable qui sort de notre actuel propos.

COURS INTERNATIONAUX D'ÉTÉ DE TOUMLILINE

1956 — 1957 — 1958 — 1959

UNE pente du Moyen-Atlas : chênes-verts au mince feuillage, cèdres au tronc majestueux, herbe assoiffée. Niché à l'orée de la forêt, dominant la plaine d'Azrou, un monastère bénédictin : Toumliline. Enkysté en pays d'Islam. Carrefour durant les mois d'été pour tous ceux, des quatre coins du monde, que hante le souci d'une action commune, d'une confrontation des idées, d'une mutuelle et sans cesse plus profonde compréhension des hommes, ces hommes qui peuplent la même terre, au même fugitif instant du temps.

La courte histoire du Monastère n'est pas sans intérêt. Vingt moines d'En-calcat ont pris pied en octobre 1952. Très vite, ils ont suscité la curiosité et la sympathie des douars environnants : les pauvres gens sont venus se faire soigner, puis les notables marocains se sont intéressés à la fondation. La proximité de Fez et de son Université coranique, la célèbre Qaraouyine, l'annuel pèlerinage des Jeunes chrétiens — et des moins jeunes —, la messe du lundi de Pentecôte, font de « Toum » (qui s'orthographe aussi Tioumliline) un haut lieu du Maroc. Les « hauts lieux » musulmans ne manquent pas sur cette terre des confréries : Moulay Idriss est sans doute le plus fameux parmi les Européens. Le paradoxe de Toumliline est d'être devenu un « haut lieu » pour tous ceux qui cohabitent dans l'Empire fortuné — pour ceux même qui ont franchi les océans pour assister aux Cours Internationaux d'Été.

Ces rencontres sont nées de circonstances assez fortuites. Dès 1955, une quarantaine d'étudiants venus d'horizons divers : théologiens de la Qaraouyine, lycéens et collégiens de toutes les villes du Maroc, membres de l'Université de France se réunirent au monastère pour approfondir certaines questions qui leur semblaient mériter une commune attention. Il fallut improviser pour eux une série de conférences sur des sujets quelque peu disparates : littérature, histoire, musique, astronomie... Le climat d'amitié et de libre discussion qui anima ces journées suggéra l'organisation de cours magistraux, centrés sur un thème unique, et professés par des personnalités venues du monde entier.

1956, année de l'Indépendance pour le Maroc, imposait un sujet : la Cité, cœur des préoccupations de ces jeunes, de religion et de formation différentes, mais en recherche de bases communes sur lesquelles ils édifieraient un pays qui

prenait son libre essor. 120 sessionnaires, issus de 12 pays différents (1), écoutèrent 52 conférences. Le succès fut tel que le Maroc tout entier parlait de « Toum ».

L'année suivante marque l'apogée des Cours d'Eté. Le prince héritier Moulay Hassan, qui avait accepté la présidence d'honneur, en suggéra le thème : l'Education. Cette fois 26 nations envoyèrent 200 participants, compte non tenu des visiteurs épisodiques ayant largement dépassé l'âge des études. On envisagea dès lors de transformer ces Cours Internationaux en une Université d'Eté.

1958 : 13 pays, 175 sessionnaires. L'organisation avait été modifiée. Déjà l'année précédente, la diminution du nombre des conférences (26 sont publiées, mais elles furent plus nombreuses) et la création de séminaires de travail avaient permis des contacts plus étroits, et partant plus féconds, entre étudiants et conférenciers. En 1958, chacune des quatre semaines fut consacrée à un sujet différent. Du 21 au 31 juillet, la session revêtit un caractère inhabituel puisque, roulant sur « Le problème communal », elle s'adressait non plus à des étudiants mais à des spécialistes des questions communales ou à des personnalités susceptibles de s'y intéresser : élus municipaux, experts de l'ONU ou de l'UNESCO, fonctionnaires, journalistes, économistes (2). Cette première semaine « spécialisée » fut suivie, du 4 au 9 août, par l'étude du « Statut personnel en pays musulman et son évolution ». Nous aurons à y revenir.

Du 11 au 15 août le problème du choix entre l'enseignement traditionnel fondé sur le Coran et l'enseignement moderne retenait l'attention des auditeurs.

Enfin, la dernière session étudia, du 18 au 25 août, « les problèmes de contact qui se posent de par la coexistence sur un même sol de civilisations différentes : Orient-Occident ; Judaïsme-Catholicisme-Islamisme... Les conférences de cette session conservèrent, en général, un caractère assez abstrait, mais furent d'un intérêt historique et sociologique indéniable » (3). Nous n'avons malheureusement pas pu nous procurer les textes. Quelques titres suffiront pour augmenter ce regret : M. Laoust, « Le réformisme musulman en Orient au 19^e siècle et au début du 20^e siècle » ; Norbert Tapiéro, « La jeunesse africaine et un réformiste syrien, Al-Kawakibi » ; Othman Yahia, « Quelques aspects de la mystique musulmane en Orient et en Occident » ; M. Vajda, « Les contacts islamo-judaïques vus à travers la littérature judéo-arabe » ; Norbert Tapiéro, « Aspects actuels de l'Islam en Afrique occidentale et spécialement au Sénégal ».

Cette compartimentation avait l'avantage de réduire encore les effectifs et de spécialiser les participants qui, de leur côté, auraient chance d'avoir un ensemble cohérent sans être tenus à un séjour trop long. On espérait imprimer

(1) *Confluent*, 7, p. 10 avance un chiffre différent. Celui que nous citons est donné par les Bénédictins dans leur Revue trimestrielle, *Toumliline*, 1, p. VIII. La statistique établie par *Confluent* est symptomatique :

<i>Pays d'origine</i>		<i>Etudes poursuivies</i>		<i>Religion</i>	
Maroc.....	52	Lettres.....	31	Catholiques.....	59
France.....	50	Droit et sciences pol. .	17	Musulmans.....	51
Allemagne.....	18	Sciences ou mathémat.	15	Protestants.....	5
Algérie.....	3	Enseignement primaire	9	Israélites.....	4
Caméroun.....	2	Théologie.....	5	Sans religion.....	1
Madagascar.....	2	Philosophie.....	5		
Sénégal.....	1	Médecine.....	4		
Belgique.....	1	Agronomie.....	4		
Hollande.....	1	Histoire.....	4		
		Art.....	3		
		Non étudiants.....	23		

(2) *Confluent*, 27, p. 4.

(3) *Ibid.*, p. 5.

ainsi une direction plus efficace aux réunions et mieux adapter cours et conférences aux besoins, aptitudes, degrés de formation et d'évolution des auditeurs.

En 1959, une première session, du 4 au 13 août, traitait du « développement économique des pays pré-industrialisés », avec une partie consacrée aux « rapports entre peuples pré-industrialisés et pays déjà industrialisés » et une seconde partie sur « les voies du développement économique ». 47 participants y assistèrent. Une seconde session, avec 52 participants, se tenait du 18 au 26 août sur « Développement économique et humanisme ». L'organisation prévoyait pour cette année-là un cours chaque matin et un carrefour dans l'après-midi.

Les rencontres de Toumliline n'ont donc rien de figé : elles se cherchent et cherchent leur formule. Elles ont une originalité incontestable. Car elles sont placées — du moins celle de 1957 — sous un double patronage qui leur confère une importance unique dans l'espace et, à notre connaissance, dans l'Histoire. Pour la première fois, un Souverain musulman et son Gouvernement encouragent, promeuvent même des rencontres que, parallèlement, bénissent et dirigent des membres autorisés de l'Eglise catholique : évêques, religieux de divers ordres ont apporté leur collaboration. Sera-t-il permis d'avancer cette idée, que pareille harmonie ne semble possible qu'au Maroc, pays de stricte observance coranique, mais de large tolérance (4) ? Taine aurait dit que le ciel très spiritualisé — celui déjà du Grand Sud — favorisait de telles convergences (5). Historiquement parlant, avec toutes les précautions requises et toutes proportions gardées, on ne peut les rapprocher que de la cour de Sicile, où Frédéric II s'efforçait de multiplier les contacts judéo-islamo-chrétiens. Mais la différence est grande, car les tentatives du Hohenstauffen lui attirèrent les foudres pontificales, alors que l'effort de Toumliline est admis et encouragé par la hiérarchie catholique. Et le monastère caché de Toumliline n'a pas, et de loin, l'éclat de la brillante cour sicilienne, de même que n'est pas contestable l'orthodoxie des Bénédictins.

Une autre originalité de Toumliline a été bien mise en lumière par Jean Lacouture, dans *Le Monde* du 24 août 1957 :

« Cours Internationaux d'Eté » dit bien ce qu'il veut dire : un enseignement est dispensé, maîtres et auditeurs viennent de tous les horizons, et il est bien entendu que la saison, surtout au Maroc, n'est pas celle des longs efforts, des tenues protocolaires et des strictes disciplines »...

Dans la mesure où est vraie la boutade d'une sessionnaire de 1957 : « on emporte plus d'adresses que de notes », elle prouve que les contacts humains ont été particulièrement enrichissants au cours des sessions. Des témoignages recueillis par la Revue *Confluent* dans son numéro 17 il suffira de citer le suivant, pris parmi beaucoup d'autres :

« Car nous n'avons pas fait leur connaissance comme les gens qui se croisent dans les rues, mais comme des hommes de la même famille, ou bien comme des pèlerins qui voyagent ensemble vers une patrie commune, comme des hommes qui partagent la même maison, le même toit, le même repas. Nous avons compris, plus intimement qu'autrefois, que nous sommes co-propriétaires des richesses bien plus durables, moins passagères que les choses de ce monde, c'est-à-dire, des valeurs spirituelles, profondes et primordiales » (6)...

(4) Un des orateurs de 1956, M. LÉVINAS, directeur de l'Ecole normale israélite orientale de Paris, témoignait en ces termes : « Sur cette terre même des Juifs menacés par les lois raciales entendirent la voix d'un Prince musulman qui les a pris sous sa haute protection ». *Toumliline*, I, 26.

(5) On ne conçoit pas que de tels colloques, se déroulant dans une atmosphère aussi cordiale, aient lieu dans tel pays du Moyen-Orient où coexistent, toutes aigreurs exacerbées, une quinzaine de confessions religieuses.

(6) *Confluent*, 17, p. 479.

Celui qui parle ainsi est M. James H. Robb, professeur dans le Wisconsin.

Tous sont en effet d'accord pour exprimer leur joie d'avoir pu se dire en leur profondeur sans que l'autre, les autres, si différents pourtant, aient manifesté ironie, incompréhension ou réfrigérante supériorité. Chacun peut aller à sa propre découverte, face à celui qui, amicalement, lui découvre ses problèmes essentiels, sa propre expérience religieuse ou simplement humaine (7). Point n'est besoin d'insister sur la portée sociologique de ces faits personnels, là encore un témoignage direct aura sa pleine valeur. Un sessionnaire de 1959 nous disait qu'en « voyant » (il insistait sur le terme) les Africains noirs présents, en les écoutant, il avait compris pourquoi ils revendiquent leur indépendance. Transposé au plan religieux, cela signifie que les Rencontres de Toumliline, bien loin d'aboutir à un syncrétisme, sont une prise de conscience, pour chacun, des possibilités d'entente et d'action commune, au-delà des différences qui l'enracinent dans sa propre communauté, dans sa propre croyance, différences qu'il serait vain et périlleux de nier et de renier : que l'autre soit lui-même comme je suis moi-même. Mais que ce soit dans le mutuel respect !

Selon notre optique, deux séries de problèmes émergent des conférences publiées soit *in extenso* soit partiellement (8) : sur quelles bases communes et comment édifier une cité ? Sur quelles bases communes et selon quelles normes afférentes à chaque religion éduquer les hommes qui peupleront cette cité ?

Il y avait, toutefois, un écueil à vouloir systématiser un ensemble qui groupe un millier de pages environ. Observer un plan trop rigoureux équivalait à donner une interprétation — toujours personnelle — des différents sujets évoqués, effleurés ou traités devant des étudiants (ce qui écarte *a priori* une technicité trop précise). Il nous a paru préférable d'adopter une allure moins logique, mais plus « vraie », en rapprochant les textes qui parfois s'opposent, parfois se complètent, mais toujours éclairent l'effort de confrontation des points de vue.

Un affrontement des « Gens du Livre », tel celui de Toumliline, repose sur une double motivation, issue elle-même d'une prise de conscience plus ou moins aiguë, plus ou moins globale, du contexte historique sous ses multiples aspects : politique, social, économique, culturel, religieux. Les « croyants » — entendez tous ceux qui s'originent en Abraham (9) — se sentent menacés dans leurs positions monothéistes et spiritualistes par les apports philosophiques contemporains, et singulièrement par les doctrines du matérialisme historique. Parlant sur « La Cité Juive », un des directeurs du Congrès Juif Mondial, M. Easterman constate :

(7) Si la plupart des conférenciers ont manifesté un très beau souci de mettre en évidence les points de rapprochements, les alignements possibles et souhaitables, on peut cependant regretter la raideur de certaines positions scholastiques et l'emploi d'une terminologie médiévale qui « contre » immédiatement et ne laisse aucune ouverture pour un dialogue. On déplore aussi — et là sans aucune critique — que les seuls textes qui ont pu être publiés *in extenso* appartiennent, en très grande majorité, à des catholiques. On trouvera des extraits des autres interventions dans *Confluent*, 7 : 17 ; 27 ; 28. La Revue éditée par les Bénédictins, *Toumliline*, ne comporte que trois numéros. Les conférences de 1957 se trouvent dans le n° 1 : « Principes d'éducation » et dans le n° 2 : « Aspects de l'éducation ». Celles de 1956, dans le n° 3 : « La Cité ».

(8) Au cours d'une veillée en 1956 fut traité le problème qui nous intéresserait au plus haut point. Malheureusement, les entretiens n'ont pu être enregistrés et seuls les titres nous sont parvenus : « Le Musulman dans la cité », par Mushim MAHDI, professeur à l'Université de Bagdad ; « L'Israélite dans la cité », par Meyer IFRGAN, de Casablanca ; « Le Protestant dans la cité », par le pasteur FAURE, de Rabat ; « Le Catholique dans la cité », par le R. P. CHOBIL-LON, s. j.

(9) « Des trois grandes religions mondiales, le judaïsme est la plus ancienne et après tout, quoiqu'ils aient suivi des chemins un peu différents, l'Islam et la chrétienté ont une origine commune avec le judaïsme. Dans cet esprit, nous sommes tous les membres d'une famille qui a les mêmes idées fondamentales et les mêmes aspirations ». Conférence de M. EASTERMAN, « La cité juive », in *Confluent*, 7, p. 72. C'est en ce sens que nous l'entendons dans cet article.

« Nous avons réalisé ces dernières années que les trois grandes religions font face au même problème. Ce problème est que la société a découvert de nouveaux dieux vénérés dans le Marxisme et dans d'autres formes de pensée. Tant que ces sociétés ont voulu rejeter les religions et ont voulu adhérer à des idées marxistes, elles ont, en fait, formé l'unité des trois religions en les mettant à l'écart » (10).

Quoiqu'il en soit de cette affirmation et des nuances qu'il conviendrait d'y apporter, retenons-la comme traduisant une certaine peur, au moins un malaise : ce qui n'est pas sans favoriser les rapprochements interreligieux.

Donc un front commun.

Et très largement ouvert. Car dans ce monde qui se rétrécit chaque jour grâce aux progrès techniques, une civilisation est en gestation. Civilisation de brassage, civilisation de solidarité mondiale (qu'il faut prévoir sur une échelle sans cesse plus vaste), mais aussi civilisation de la technologie, qui risque d'entériner le naufrage des valeurs spirituelles. D'où ces efforts, ces tâtonnements pour restaurer, ou mieux élaborer sur de nouveaux frais, une cité humaine, où les « valeurs permanentes » (11) aient leur place. Si le tour du monde en 24 heures tend à supprimer les inconnues, et donc les méconnaissances d'un continent à l'autre, il appert que cette civilisation à l'échelle planétaire sera l'œuvre de tous les hommes de bonne volonté — le terme évangélique trouve ici toutes ses dimensions. C'est dans de telles perspectives que s'insèrent les déclarations du R. P. Daniélou :

« Il est clair qu'il y a entre nous des différences profondes sur le plan de notre foi proprement religieuse. Mais le plan auquel nous nous situons ici, c'est-à-dire celui de l'organisation de la cité terrestre, se trouve précisément en deçà de ce qui nous sépare. Il relève en effet de ce qu'on peut appeler la loi naturelle, c'est-à-dire d'un ensemble de principes qui ne sont pas liés à ce qui nous différencie sur le plan des affirmations dogmatiques, parce qu'il relève d'un ordre premier qui nous est commun..., aux hommes religieux du monde entier » (12).

Parallèlement, le professeur Tomonobu Imamichi cherchait à dégager, au plan éducatif, une plate-forme commune, où les hommes puissent « parler profondément », sans risquer de brisures dans le dialogue, du fait des différences religieuses. Il constatait que l'humanisme classique « comme système de tradition et de formation » — humanisme qui n'est pas l'apanage de la civilisation gréco-romaine, mais existe dans toute civilisation à son acmé — offre cette « agora », précisément parce que l'humanisme classique est indifférent à toute religion (13).

(10) *Ibid.*, p. 74.

(11) « Dans ces civilisations traditionnelles il y a des choses qui sont en effet caduques et dépassées par le mouvement même de la civilisation, mais il y a aussi des valeurs permanentes. Or précisément, c'est dans la mesure où nous saurons maintenir ces valeurs permanentes dans la construction que nous avons tous à faire, chacun dans nos pays, de cette cité nouvelle, que la civilisation technique trouvera le complément qui seul peut en faire un ordre humain... »

C'est là notre immense responsabilité à nous tous qui sommes ici. Et c'est ce qui fait que cette réunion est une réunion sérieuse. Elle envisage un problème essentiel qui engage la responsabilité de tous les croyants ». Conférence du R. P. DANIELOU, « Valeurs spirituelles et civilisation », *Toumliline*, n° 3, p. 4.

(12) *Toumliline*, 3, p. 21.

(13) « L'humanisme principe d'éducation à l'Ouest et à l'Est », par le Prof. Augustus Tomonobu IMAMICHI, lecteur de philosophie à l'Université de Tokyo, in *Toumliline*, 1, p. 145 et sv. Nous donnons sa conclusion : « Jusqu'à aujourd'hui l'humanisme était toujours le provincialisme ; ce n'était pas l'humanisme. Si l'on veut être humain, on doit pratiquer un humanisme relativiste, afin d'étudier la dignité et la limite de l'homme justement » (p. 148). Il semble d'ailleurs que le texte de la conférence a été écourté.

Mais il appartenait à un Marocain, Monsieur Ahmed Alaoui, de dire :

« Devant les forces matérielles qui sont en face de nous, le problème n'est plus d'être un, le problème est d'être deux. Car il ne s'agit plus de faire une addition, et d'ajouter un à un autre ; il s'agit de faire une multiplication. Et un chrétien et un musulman sont beaucoup plus forts que deux chrétiens ou deux musulmans, parce que là, c'est la conjugaison de deux grandes religions, qui s'unissent pour conserver au Maroc et à l'humanité sa dignité et la joie et les raisons de vivre » (14).

Le seul fait qu'un tel principe, — inconcevable pour un esprit médiéval, quelle que soit sa religion — ait été énoncé, et par un porte-parole autorisé du Sultan (sa conférence s'intitule : « Principes d'éducation selon Sa Majesté Mohammed V »), situe l'évolution sociologique des religions. Car ce n'est plus « en-deçà » des oppositions que les forces se conjuguent, mais en prenant source dans ce qui les oppose : leur foi même.

La question posée devant ces jeunes était en effet de savoir « dans quelle mesure il est légitime de chercher dans la foi des lumières pour résoudre les problèmes politiques » (15). Une allusion au cléricalisme, « intervention indue des évêques ou des prêtres dans des domaines qui relèvent de l'ordre des techniques politiques » (16), permet à l'orateur d'évacuer tout reproche de collusion entre des domaines que l'Occident refuse de confondre. Mais, ajoute-t-il,

« c'est notre foi même qui nous fait un devoir de l'action temporelle dans la mesure où celle-ci est l'expression de la volonté de Dieu, qui nous demande de combattre l'injustice, de lutter pour une société plus humaine » (17).

Cette affirmation du R. P. Daniélou s'apparente de près à la belle conférence prononcée l'année suivante par Monsieur Emmanuel Lévinas sur « L'homme à éduquer d'après la sagesse juive ». Il y insiste sur l'importance de la relation éthique dans sa foi :

« Le pieux, c'est le juste. *Justice* est le terme que le judaïsme préfère à des termes plus évocateurs de sentiment...

Le visage de mon prochain a une altérité qui n'est pas allergique, elle ouvre l'au-delà ».

Le prochain est le moyen d'atteindre Dieu :

« La justice rendue à l'autre, mon prochain, me donne de Dieu une proximité indépassable » (18).

« On ne peut affirmer plus fortement l'impossibilité où se trouve Dieu d'assumer les devoirs et les responsabilités des hommes » (19).

Selon l'auteur, le messianisme juif se caractériserait peut-être par une

« subordination de toutes les relations possibles entre Dieu et les hommes :

(14) *Toumiline*, 2, p. 163.

(15) R. P. DANIELOU, « Les fondements religieux de l'action politique et sociale », *Toumiline*, 3, p. 13.

(16) *Ibid.*, p. 14.

(17) *Ibid.*, p. 20.

(18) *Toumiline*, 1, p. 33.

(19) *Ibid.*, p. 35.

rédemption, révélation, création, à l'institution d'une société où la justice, au lieu de rester une aspiration de la piété individuelle, est assez forte pour s'étendre à tous et pour se réaliser » (20).

Dans le judaïsme rabbinique, tel qu'il est ici présenté, l'effort vers la justice sociale et individuelle conditionne l'attente du divin.

Pour les chrétiens actuels, le mouvement, en gros, semble inverse : c'est dans leur amour de Dieu qu'ils chercheraient les motivations d'une action temporelle (21). Le R. P. Daniélou, avec beaucoup d'autres auteurs catholiques, constate leur désintérêt pour la politique. D'où la force avec laquelle il affirme « l'importance non seulement d'avoir foi dans les valeurs religieuses, mais de croire aussi à leur fécondité sociale » (22). Cette attitude apolitique naît, dit-il, en grande partie d'une « mauvaise conscience ». Or

« pour pouvoir défendre en toute bonne conscience notre civilisation, nous avons le devoir de la rendre digne d'amour, et par conséquent de ne pas tolérer des injustices ou des déformations que nous avons laissé s'y introduire contre les principes que nous professons en effet » (23).

En écho à ce texte, voici les assertions du Conférencier Marocain déjà cité. Elles entérinent l'équivalence dans la co-existence des trois confessions religieuses au Maroc. Depuis longtemps l'Islam et le Judaïsme vivaient côte à côte, le Protectorat a introduit le Christianisme : il se pose donc un problème de « cohabitation ».

« Et je voudrais dire à mes amis chrétiens que notre commune présence dans ces réunions a un sens. Ce qui était impossible il y a quinze ans est devenu possible aujourd'hui... Des chrétiens, au moment où nous luttons pour notre indépendance, n'ont pas identifié leur présence au Maroc à un régime politique donné. Ils se sont séparés du régime politique, parce qu'il était provisoire, pour témoigner de la vie du Christ parce qu'elle est permanente. C'est parce qu'ils ont voulu vivre la vie du Christ, devant les musulmans, sans autre but que de témoigner et de permettre aux uns et aux autres de nous enrichir de nos différences que beaucoup de difficultés ont été épargnées, et que la cohabitation s'est réalisée d'une façon naturelle, sans heurt, et presque comme un fruit mûr...

C'est dans la mesure où des chrétiens, ici ou ailleurs, se séparent des régimes politiques qui sont provisoires, que le christianisme continuera à vivre une vie libre en terre d'Islam » (24).

La dernière phrase mérite une particulière attention, car elle introduit deux questions traitées, l'une en 1956 : celle de la notion d'Etat en pays d'Islam ; l'autre au cours de la deuxième session de 1958 : le statut personnel en pays musulman et son évolution.

(20) *Ibid.*, p. 36.

(21) « Si nous comparons aujourd'hui la psychologie d'un chrétien et la psychologie d'un incroyant nous constatons à l'égard de la conscience morale une différence très curieuse. Il est étonnant de voir comme aujourd'hui nombre d'incroyants, appartenant d'ailleurs à des sphères politiques très diverses, je pense en France à un Gide, à un Malraux, à un Sartre, dont l'œuvre témoigne d'un total amoralisme dans le domaine de la vie privée, ont au contraire une sensibilité morale aiguë, angoissée, par rapport à leur responsabilité dans les questions politiques, sociales ou internationales ». R. P. DANIELOU, *Toumliline*, 3, p. 23.

(22) *Ibidem*, p. 8.

(23) *Ibidem*, p. 9.

(24) Ahmed ALAOUI in *Toumliline*, 2, p. 162-63.

De la seconde, malgré son importance de tout premier plan, nous n'avons pas d'autres documents que ces quelques lignes publiées dans *Confluent* :

« Les expériences du Maroc, de la Tunisie et de la R.A.U. y ont fait l'objet d'exposés. La Revue *Faits et Idées* en a conclu que « chacune de ces expériences représente certainement un compromis entre l'Islam traditionnel — plus ou moins teinté de réformisme — et l'esprit laïc qui anime les Etats modernes » (25).

Ceci nous ramène, d'ailleurs, à la doctrine étatique et à son évolution.

La conception islamique de l'Etat est trop grave de conséquences pour qu'on ne s'y arrête pas un peu longuement. Elle a été traitée avec une certaine ampleur en 1956 par M. Laoust, dans trois conférences sur « Les Théories de l'Etat et la Tradition musulmane » (26).

Le Coran porte en germe une doctrine étatique dans les deux versets dits des Emirs, dont voici la traduction :

« Dieu vous ordonne de rendre les dépôts à ceux auxquels ils appartiennent et quand vous jugez les hommes, de le faire avec justice. C'est une exhortation sublime que Dieu vous donne, Dieu entend tout et voit tout.

« O vous qui croyez, obéissez à Dieu, obéissez au Prophète et à ceux d'entre vous qui détiennent l'autorité ; si vous êtes en désaccord sur quelques points, référez-vous à Dieu et à son Envoyé, si vous croyez vraiment en Dieu et au jour du Jugement, c'est là pour vous le parti le plus sage et le commentaire le plus digne ». (*Coran* : Sourate IV *An-Nisa* 61/62 ou 58/59).

Mais tous les problèmes de l'autorité ne sont pas résolus par ces deux versets. La Sounnah et les quatre fondateurs des écoles juridiques les ont commentés et développés. On peut ranger les commentaires sous trois chefs :

« D'une part, une conception shi'ite que l'on pourrait définir en terme occidental, avec tout ce qu'il y a d'approximatif d'ailleurs dans ces termes, par un légitimisme idéaliste ; la doctrine « kharéjiste », une manière de radicalisme démocratique et, enfin, une position de moyen terme qui serait la position sounnite, un légalisme à tendance opportuniste et réaliste, qui veut être une doctrine de juste milieu et de conciliation ».

Après avoir traité le problème de l'origine de l'Etat et de la désignation de l'imam, celui de ses attributions et celui de ses rapports avec ses sujets, l'auteur dégage quelques caractères généraux de la notion d'Etat selon la tradition musulmane :

« Première caractéristique : pas de distinction entre le spirituel et le temporel ; le chef de l'Etat doit veiller à la prospérité matérielle de son peuple comme à la rectitude de sa situation religieuse et morale, c'est un fait essentiel. Deuxième caractère : pas de distinction entre ce que nous appellerions les trois pouvoirs exécutif, législatif et juridique, mais pas d'opposition non plus systématique ; nous avons vu que l'imam est très libre dans son action et on verrait très bien un Etat moderne partant des attributions de l'imam construire une doctrine qui dans ses applications intégrerait certaines de nos notions. Cet Etat enfin, troisième

(25) *Confluent*, 27, p. 4. Cette appréciation pourrait, d'ailleurs, être nuancée.

(26) De très larges extraits ont été publiés par *Confluent*, 7, p. 57 et suivantes. Nous citons d'après cette Revue.

caractéristique, est un Etat, dirions-nous, constitutionnel : il a sa charte d'arbitrage, c'est le Coran et c'est la Sounnah ; elle est fondée sur le verset même du Coran qui ordonne « d'obéir à Dieu, au Prophète et à ceux d'entre vous qui détiennent l'autorité » et qui, en cas de divergences, recommande d'une manière expresse de se reporter à Dieu et à son Prophète, c'est-à-dire au Coran et à la Sounnah ; par conséquent, il y a également le germe d'une conception constitutionnelle de l'Etat musulman ».

Dans une troisième conférence, M. Laoust s'efforce d'élucider « la destinée de ces notions fondamentales dans le monde contemporain ». Pour la commodité de l'exposé, il distingue trois attitudes : conservatrice, réformatrice et

« à défaut d'un terme meilleur, une attitude laïcisante ou pseudo-laïcisante. Mais là encore, il faut être prudent et ne considérer cette distinction que comme un schéma d'étude qui s'impose par sa commodité pragmatique. Quand on examine la réalité, on s'aperçoit qu'en fait ces trois tendances interfèrent plus ou moins et que l'analyse de l'historien des idées, du sociologue, doit souvent s'attacher à déterminer le dosage de ces trois tendances... ».

Nous nous attacherons aux deux dernières, car elles ont été représentées à Toumliline :

« L'idée maîtresse du réformisme musulman, celle qui pourrait servir le mieux à le caractériser, me paraît être la suivante : la doctrine musulmane telle qu'elle est fondée sur ses sources traditionnelles, c'est-à-dire sur le Coran, sur la Sounnah et l'Ijma, n'a pas à abdiquer devant les problèmes du jour. Autrement dit, en revenant à la Tradition on peut dégager les grands principes moraux et spirituels, politiques, sociaux aussi, qui orienteront, qui dirigeront la solution aux problèmes qui se posent de nos jours. Autrement dit, l'Islam doit s'intégrer dans le monde moderne. Deuxième grande idée corrélative, la décadence ou, si vous voulez, la situation moins avancée, moins prospère des pays musulmans au XIX^e siècle (c'est là un thème qui est très souvent traité dans la littérature réformatrice) ne résulte pas du système doctrinal lui-même, mais de l'ignorance dans laquelle les musulmans en de nombreux pays se sont trouvés plongés, ou encore d'une mauvaise interprétation de la doctrine... ».

Le troisième type de solution, c'est la solution que nous pourrions appeler laïcisante, à défaut d'un autre terme. C'est la solution qui consiste tout simplement à plaquer brutalement sans beaucoup d'adaptation et de discernement des idées ou des institutions qui ont été prises à l'Occident. Les influences qui ont amené cette laïcisation sont évidemment diverses, à la fois internes et externes, et les manifestations de ces mouvements d'occidentalisation et de laïcisation sont évidemment très nombreuses.

Il est incontestable que tous les pays musulmans... ont été plus ou moins soumis à cette tendance... ».

L'acception quelque peu péjorative donnée ici au mot de laïcisation — on aura d'ailleurs remarqué avec quels ménagements l'auteur l'emploie — nous ferait préférer celui de désacralisation. Désacralisation ou a-confessionnalité : elle est revendiquée pour la vie politique par le Président de l'Assemblée Nationale Consultative Marocaine :

« Le citoyen Marocain, en tant que citoyen, est aconfessionnel, en ce sens

que les institutions de l'Etat marocain sont non-confessionnelles (27). Nous devons répondre à un besoin en donnant l'enseignement religieux dans nos écoles. Mais cela ne veut pas dire que nous exigeons l'appartenance à telle confession pour être membre d'une assemblée, par exemple, municipale ou nationale, ou pour occuper une fonction dans l'Etat marocain.

On nous accuse souvent d'être en retard par rapport aux pays qui sont pour la laïcité (28). Eh bien voyez-vous, le mot de laïcité je ne le comprends pas comme le comprennent d'autres, étant donné que le problème ne se pose pas pour nous de la même façon. Nous voulons former notre jeunesse dans les traditions nationales, c'est-à-dire lui donner une formation religieuse au sein de l'enseignement. Mais quand il s'agit des institutions de l'Etat, à ce moment-là, elles restent en dehors de la religion de celui qui les occupe » (29).

Cette voix est celle d'un très jeune Etat islamique, dont le Souverain veut faire un lieu de rencontre entre l'Orient et l'Occident. Elle ne doit pas nous faire oublier que d'autres Etats musulmans ont adopté une attitude nettement théocratique (dont l'exemple le plus frappant en est le Pakistan).

Que la structure étatique se désacralise ou que le Coran demeure la base de toute vie politique et juridique : deux temps d'un dialogue où Etat et Religion ont voix égale. Mais il arrive que la Communauté musulmane se trouve en face d'un tout autre problème : celui même de son existence : cette Communauté musulmane dont on a dit qu'elle n'existait que par le Coran et qui « porte le Coran dont elle vit » (30).

On sait assez quelles difficultés elle rencontre en U.R.S.S. et quelles ressurgences y affleurent. Le problème avait été esquissé en 1956 par M. Easterman, déjà cité :

« Comment redonner à ces communautés la confiance dans les valeurs morales de l'Islam tout en essayant de maintenir dans ces pays les formes de vie extérieures du communisme. Le problème se pose aussi aux autres communautés au sein de la Russie soviétique... Il est incontestable qu'aujourd'hui les trois grandes religions devront faire face à cet effritement d'une certaine forme du Marxisme et devront se renouveler en elles-mêmes pour donner à ces communautés les forces nouvelles pour pouvoir créer ou continuer à créer une société dans le respect d'autrui et dans la dignité humaine » (31).

Ces communautés musulmanes d'U.R.S.S. jouent sur le nationalisme (32) et leur langue nationale devient, par exemple, instrument de préservation religieuse.

(27) Nous sommes loin, ici, du Moyen-Age chrétien et de l'Islam des Abbassides qui « connurent des communautés où la foi religieuse avait valeur politique, et où les minoritaires étaient des hôtes protégés, aux droits reconnus, mais amoindris ». L. GARDET, « Moyens et buts de l'éducation humaine dans les climats religieux de l'Islam et de Chrétienté », *Toumliline*, 1, p. 116.

(28) Il est inutile d'insister sur la distinction laïcisation-laïcité.

(29) Mehdi BEN BARKA, « L'Université Marocaine », *Toumliline*, 2, p. 175.

(30) « Si l'on peut dire que la Communauté musulmane n'existe que par le Coran, la réplique est vraie. La Communauté musulmane porte le Coran dont elle vit, et ce n'est pas un témoignage individuel que le croyant rend à son Seigneur en répétant Sa Parole : il rejoint l'élocution primitive de celle-ci par un témoignage collectif de la Communauté musulmane, universelle, non seulement dans l'espace, mais aussi dans le temps, avec toute la suite des générations qui doit remonter jusqu'au Prophète. L'Islam est une religion du monothéisme, mais dans laquelle la Communauté toute entière est engagée, c'est elle qui rend témoignage au monothéisme ». Youakim MOUBARAC, « Bible et Coran, jardins d'enfants de l'humanité », *Toumliline*, 1, p. 128.

(31) *Confluent*, 7, p. 74.

(32) Cf. les articles d'Hélène CARRÈRE D'ENCAUSSE.

Mais Louis Gardet signalait, l'année suivante, la fragilité d'une éducation pédagogiquement centrée sur le nationalisme. (Ceci s'adressait bien plus aux pays du Proche-Orient qu'à l'U.R.S.S.) :

« Il est de mes amis du Proche-Orient, des chrétiens, des musulmans aussi, qui voudraient ne penser l'organisation et la structure politique de leurs pays qu'en valeur de nationalisme au sens moderne du mot, les options religieuses n'étant qu'un pur choix de conscience individuel. Je me garderais de dire si une telle ligne d'évolution est souhaitable et même possible. Au vrai, je craindrais, quant à moi, que ce ne soit qu'une solution de facilité et qui, après un premier temps d'euphorie où s'effaceraient les anciennes oppositions de *millât*, de communautés religieuses temporelles, aboutirait à un nivellement des consciences offertes à tous les risques des athéismes modernes » (33).

A Toumliline, la question des nationalismes — épineuse s'il en fût — n'a été qu'effleurée dans ses rapports avec la religion (et toujours par la bande). Or, un autre problème, accidentellement et de par la conjoncture politique, s'est trouvé lié à elle ; celui de l'émancipation de la femme musulmane et particulièrement marocaine.

Au Maroc, en effet, les événements politiques des années qui ont précédé l'Indépendance ont donné aux femmes l'occasion de jouer un rôle qui, même au plan familial, ne lui était pas dévolu par les coutumes musulmanes. Elles ont dû remplacer le père emprisonné ou exilé ; elles sont descendues dans la rue au premier rang des bagarres. Fortement teinté de sentimentalité, leur nationalisme était alors si inextricablement mêlé au sentiment d'appartenance à la Communauté musulmane que nous avons entendu une Algérienne (d'ailleurs très occidentalisée) crier au moment d'une fusillade : « On tue des musulmans ! ».

Responsable de la section féminine de l'Istiqal (cette simple dénomination est révélatrice de cette évolution du statut féminin), Madame Fatima Hassar, de Salé, a pris la parole à plusieurs reprises à Toumliline. En 1958, elle parla sur « La femme marocaine » au cours de la semaine consacrée au « Statut personnel en pays musulman et son évolution ». En 1956 elle avait intitulé sa conférence : « Le rôle de la femme dans la cité musulmane ». Dans la deuxième partie, elle développe la triple tâche à remplir dans la vie nationale : familiale, éducative, sociale. Mais la première partie nous permet de rejoindre la tendance réformatrice signalée par M. Laoust. Stigmatisant la situation inférieure faite à la femme dans la vie politique, son isolement moral, le mépris dans lequel son mari la tient souvent, la conférencière ajoute qu'il n'en a pas toujours été ainsi :

« Le Coran reconnaît à la femme une dignité que les mœurs n'ont pas toujours conservée ; c'est ainsi que le Prophète donnait à une femme le droit de se prononcer librement sur le choix de son mari. Un hadit déclare que « le paradis est sous les pieds des mères », et un autre que « le divorce est la plus odieuse des choses licites ». L'histoire musulmane contient l'exemple de plusieurs femmes qui s'illustrèrent par leur contribution à la vie de la cité. Ainsi Aïcha et Safia, deux épouses du Prophète, Kenza, femme de Idriss I^{er}, Zineb, épouse de Youssef Ben Tachfine, dont un historien dit « qu'elle fut vraiment la bonne étoile de son époux, le symbole de son succès, la gouvernante authentique du royaume ; celle qui présidait à ses destinées et qui, grâce à sa diplomatie, fut la véritable instigatrice des conquêtes de l'Emir et de ses victoires » (34).

(33) *Toumliline*, I, p. 114-5.

(34) *Confluent*, 7, p. 59.

Dans son bref exposé de 1957, la princesse Lalla Aïcha reprenait ce thème :

« Victime d'une interprétation erronée de notre sainte religion, victime de ce qu'on peut nommer les fausses traditions..., harmonieusement, sans heurts, la femme doit être amenée à faire partie intégrante de la vie du Pays.

L'émancipation doit être consentie comme une libération de la personnalité, un enrichissement, un épanouissement de l'individu, et non comme une attitude anarchique, s'attaquant artificiellement à certains éléments extérieurs, tel le voile par exemple » (35).

Le consentement aux réformes, adhésion sans laquelle rien de solide ne se construit, est aussi postulé par ceux qui veulent édifier le Maroc sur des bases modernes et la plupart des difficultés rencontrées par eux s'originent à la routine et à des facteurs sociologiques — religieux parfois — « beaucoup plus importants que les facteurs économiques » (36).

L'organisation communale, par exemple, se heurte aux survivances tribales encore très vivaces dans les montagnes (37), que l'urbanisation amoindrit, sans pour autant les rompre. Ainsi dans les bidonvilles qui pullulent aux environs des grandes villes, les sociologues constatent « des groupements instinctifs, par quartiers, le maintien de certains liens affectifs, matériels, voire religieux entre les immigrants et leurs tribus d'origine » (38).

Après cette incursion dans le domaine marocain — il est bien naturel qu'au Maroc on ait longuement parlé de ces problèmes —, revenons à l'Islam en général. Nous nous retrouverons, du même coup, sur la voie des bases communes.

Il convient ici de faire mention de deux exposés intéressants à des titres divers : celui de M. Othman Yahya, sur « L'homme et sa perfection selon la théologie musulmane » et celui de M. Moubarac, « Par delà les cités ».

Le premier, prononcé en 1957, s'insère dans l'ensemble des efforts pour dégager les normes éducatives afférentes à chaque confession. Allimiyya de l'Université d'Al-Azhar, M. Yahya a su remarquablement mettre en relief l'universalisme de l'Islam :

« L'Islam est avant tout une attitude particulière entre l'homme et Dieu...

Historiquement, l'Islam débute avec un fondateur arabe : Mohammad. Mais si dans l'Islam la foi est rattachée à une réalité événementielle, le messager s'efface cependant, et ce fait est essentiel, devant son message...

Islam dérive étymologiquement du verbe *aslama*, se donner, se confier, se soumettre librement. Ce mot par sa structure même évoque un acte de don... Le mot Islam évoque également un dépôt, une charge, il signifie : je vous donne non seulement moi-même, mais aussi je vous fais don de quelque chose qui m'a été

(35) *Toumililine*, 2, p. 152-3.

(36) « L'individu est, en effet, retenu dans sa tribu par des facteurs sociologiques beaucoup plus importants que les facteurs économiques, propres à amener l'agriculteur à améliorer son sort par son travail, ou en investissements personnels... Trop de traditions en effet, trop de contraintes sociales, trop de normes juridiques, une trop longue accoutumance à rechercher la domination des hommes, plutôt que la maîtrise des choses... ». M. BENSLIMANE, « La commune rurale et l'action de modernisation de l'agriculture ». *Confluent*, 28, p. 43.

(37) « Quelles que soient les manifestations de survie des habitudes tribales... dans les grandes villes... il est certain que le phénomène tribal est aujourd'hui infiniment moins vivace — lorsqu'il n'est pas effacé — dans les villes qu'en dehors des agglomérations ». M. DE LAUBADERE, « Unité ou diversité du statut communal », *Confluent*, 27, p. 9.

(38) *Ibid.*

confié... Et que donne le croyant ? Sa face, soit la totalité de son être... Ainsi l'Islam apparaît-il par sa devise et sa confession comme une vocation universelle...

Tout être est *muslim* car il dépend nécessairement et intrinsèquement de son principe. Cette attitude intérieure est à la fois métaphysique et logique. Elle est le signe d'une harmonie totale...

D'autre part, l'Islam n'est pas seulement une relation quelconque entre l'homme et Dieu, il est surtout une relation harmonieuse pleine d'amour. La divinité Allâh, dérivée du terme *walah*, signifie plénitude d'amour, nostalgie de se donner... Notre Islam sera une réponse à ce don d'amour qui est incarné dans son Essence.

...L'Islam des fidèles devient ainsi acte de reconnaissance et de gratitude non seulement vis-à-vis de la manifestation créée mais également de la Parole incréée ? Nous voici donc en présence de plusieurs catégories d'Islam ».

L'auteur distingue l'Islam cosmique, découlant du fait de la création ; un Islam naturel, prise de conscience par l'être humain rationnel de ses liens de dépendance à l'égard de son créateur ; l'Islam surnaturel

« attitude intérieure de l'homme qui reconnaît ce Dieu-Amour en vue de son salut... Dans cette perspective, l'être a une expérience réelle de Dieu ; il est effectivement en possession de la vie éternelle. Ainsi nous avons accès par Dieu à la vie en Dieu » (39).

Pour longue qu'elle soit, la citation méritait d'être faite : son langage diffère si peu de celui que nous avons entendu dans la bouche d'un chrétien comme le R. P. Daniélou, ou d'un juif, comme M. Lévinas. Le but de la vie est un au-delà.

Et le but de la cité (musulmane, chrétienne ou juive) sur la terre est un au-delà de la terre. Cette vocation hégirienne (vocation de migration, d'expatriement) a été poétiquement évoquée par M. Moubarac. L'Hégire (départ du Prophète pour Médine) est

« une constante fondamentale du monde sémitique, celui-ci s'est constitué au moyen d'hégires successives massives ou individuelles » (40).

« Qui dit Médine doit entendre la cité d'ici-bas organisée selon la Loi de Dieu et selon cette même Loi, il n'est point de cité qui ne doive se référer à un autre monde, où les choses d'ici-bas sont à jamais révolues » (41).

La poésie arabe reflète ce destin de pèlerin et, dans la mesure où elle exprime l'âme arabe, nous pouvons conclure que celle-ci

« ne saurait donc éprouver quelque satisfaction en la cité terrestre que par le désir d'une autre cité, d'une autre demeure : elle est bien selon la racine du terme 'RB, à rapprocher de GRB qui nous donne *Garîb*, elle est bien une âme d'étranger.

C'est cela, en tous cas, qui nous donne le sens dernier de l'hospitalité ; car l'hospitalité, ce n'est pas le fait d'un sentiment commun de générosité naturelle, l'hospitalité doit être comprise comme le partage d'une condition religieuse

(39) *Toumliline*, I, p. 51-2.

(40) Youakim MOUBARAC, in *Toumliline*, 3, p. 112.

(41) *Ibid.*

commune, nous sommes tous ici-bas... des étrangers et les hôtes de Dieu à qui seul appartient la terre » (42).

L'auteur, en mystique, reprend les pratiques religieuses islamiques (Ramadan, jeûne, aumône, hajj, prière) et en extrait la signification hégirienne.

Au total, les bases communes s'avèrent donc aussi vastes que le monde, car c'est lui qu'il s'agit de construire (43) ; aussi impérieuses que l'objet de cette recherche, la dignité et la vie humaine ; aussi profondes que l'homme selon toutes ses dimensions. *L'agora* est tout ce qui est de l'homme. Car, si les dogmes diffèrent, les rencontres de Toumliline ont été celles d'hommes pour qui la terre est une voie de passage — ou, du moins, qui adhèrent à une spiritualité, quelle qu'elle soit —, et qui cherchent.

Ce qui a été dit au cours de quatre étés successifs (44) importe moins, du point de vue sociologique, que le fait même de l'existence du monastère, excroissance au flanc d'une montagne au cœur d'un pays d'Islam, et que les rencontres en elles-mêmes, sous la double égide des autorités musulmanes et chrétiennes. Ces contacts personnels, que les sessionnaires ont reconnus très enrichissants, sont peut-être l'ébauche d'une confraternité, où les religions deviendraient non plus motif de haine et de durcissement — ce qu'elles furent trop longtemps —, mais occasion de respecter et d'accueillir, en esprit de tolérance et au nom de l'amour du prochain (qu'elles revendiquent toutes comme essentiel) celui qui croit, profondément et sincèrement, que son Livre est *le Livre*, que sa vérité est *la Vérité*. Si les hommes, un jour, comprenaient cela, la face du monde en serait changée, et Toumliline en aurait été une étape.

Marie-Rose MAYEUX.

(42) *Ibid.*, p. 114. On remarquera en passant combien ce texte est proche du témoignage de J.H. ROBB (cfr. note 6). M. LEVINAS disait : « La terre promise ne sera jamais dans la Bible une « propriété », au sens romain du terme, et le paysan, à l'heure des prémices, ne pensera pas aux liens éternels qui le rattachent au terroir, mais à l'enfant d'Aram, son ancêtre, qui fut un errant ». *Toumliline*, 1, p. 52.

(43) Parmi les conférences non analysées, il faudrait signaler celle de M. KRITZECK, « Mohammed Iqbal : un théoricien de l'éducation dans le monde islamique », *Toumliline*, 2, p. 213 et sv. Cet exposé développe la philosophie de l'homme selon Iqbal, philosophie de l'action, rare en Islam. Iqbal manifeste un grand souci de mettre l'homme au service de la société et spécialement de la communauté islamique, et de mettre l'Islam lui-même au service de l'humanité. Ce projet de réforme de l'éducation traditionnelle s'apparente aux notes de Louis Gardet sur la pensée de Rashid Ridâ. Celui-ci prévoit, pour les fonctionnaires musulmans, une formation religieuse fortement teintée de juridisme, doublée d'une formation morale, chacun des fonctionnaires devant être revêtu du « statut de justice » (adâla) et le conserver. « Dans cette notion (statut de justice), il y a un certain nombre de prescriptions positives, spécifiquement musulmanes ; il y a aussi un grand nombre de prescriptions se présentant comme positives, mais qui recouvrent un large domaine de morale naturelle. Si bien que dans un Etat pluraliste, ces fonctionnaires de la cité musulmane se trouveraient à même de coopérer sur tous les points où l'exigerait le bien commun de la cité temporelle, avec des non musulmans ». *Toumliline*, 1, p. 116-7.

(44) Les sessions de 1959 entérinent un retrait notable des musulmans (ils ne dépassaient pas la demi-douzaine), malgré leur intérêt pour toutes les questions économiques, et un gauchissement dans la voie ouverte : la deuxième session ayant, plus ou moins, servi de tremplin à *Economie et Humanisme*.

LE SACRÉ ET LE PROFANE

Décade de Cerisy-la-Salle — 30 juin-10 juillet 1959

SI aujourd'hui le Sacré et le Profane se situent dans des zones nettement délimitées, on sait qu'il n'en a pas toujours été ainsi. Il y eut des époques, des civilisations, il en subsiste peut-être encore, où la frontière entre ces deux domaines reste imprécise.

Le sacré y imprègne certains objets parmi les plus usuels, ritualise les actes les plus quotidiens. Si l'on étudie l'histoire des civilisations, celle des langages, des arts, des institutions, des coutumes, à chaque instant on se trouve en présence de ces personnages, ces édifices, ces rites, ces objets de caractère sacré, riches de sens, intimement liés aussi aux formes de pensée de chaque culture.

C'est pourquoi, en organisant dans l'hospitalier château de Cerisy-la-Salle une décade sur « le Sacré et le Profane », les directeurs ont eu soin de grouper des participants de confessions, de disciplines et de formations aussi diverses que possible. C'est sans doute aussi pourquoi cette décade fut fertile en découvertes et pleine d'inattendu.

Mais il fallait choisir une définition qui servît de point de départ, d'hypothèse de travail, quitte à l'élargir ensuite, la transformer ou même la remettre en question. Cette définition fut proposée par l'abbé Morel, un des directeurs de la décade (MM. Roger Bastide, Pierre Burgelin et Henri Gouhier partageaient avec lui cette responsabilité), sous la forme suivante :

« Est sacré un être, un acte, une chose, un temps ayant avec une transcendence — d'aucuns diront avec *la* transcendence — un rapport authentique admis par une communauté et professé par ses représentants ».

Cette définition qui n'a jamais été récusée dans son ensemble a servi de base aux débats. Elle avait le mérite de rendre compte des expressions du sacré les plus diverses, de distinguer *le sacré* de notions voisines comme le religieux, le mystérieux, le sublime, etc., et de replacer les problèmes dans un contexte sociologique et culturel en faisant intervenir l'idée de reconnaissance par une communauté.

L'exposé de Mme Nicolas sur les formes du sacré dans la Chine ancienne, celui de Mlle C. Ramnoux sur le sacré dans la Grèce antique, nous ont montré comment des concepts de base très voisins se sont manifestés à travers le génie propre de deux grandes civilisations.

Mais c'est peut-être dans les formes actuelles du sacré que les prises de position les plus opposées se sont affrontées, fort courtoisement toujours, mais non sans passion.

La volonté de profanation du protestantisme, tel était le titre de l'exposé de P. Burgelin, qui marquait sa méfiance à l'égard de la sacralisation, tandis qu'à

l'opposé, M. Mandel montrait que le Judaïsme tendait vers une sacralisation totale de la vie humaine. Entre ces deux pôles irréductibles, les participants de ce colloque se situaient en un large éventail, structurant l'univers du sacré et du profane en degrés plus ou moins nombreux, plus ou moins hiérarchisés, « degrés du sacré » sur l'importance desquels l'abbé Morel a tant de fois insisté.

Pour P. Burgelin, l'attitude de « sacralisation » est une attitude naturelle et pré-chrétienne. Ainsi qu'il l'a dit lui-même, « le sacré est *l'incognito* de Dieu chez les peuples qui ignorent la révélation et, la nature humaine étant corrompue, ce sacré tend toujours à devenir idolâtre, c'est-à-dire adoration d'une image ». On comprend que, dans cette perspective, le rôle de la révélation et en particulier de l'incarnation, sera de désacraliser l'univers, la nature en particulier, de réduire le sacré « à l'incarnation du Verbe divin et de libérer l'homme de la tyrannie du sacré ; c'est en profanant la nature par exemple, qu'il (le christianisme) a rendu la science et la technique possibles ». Mais si l'on accepte cette dernière conséquence, et il semble difficile de la récuser, n'est-on pas obligé de reconnaître l'incompatibilité du sacré et de la civilisation technique ?

A l'opposé, M. Mandel nous propose un univers totalement sacralisé et dans lequel le profane n'est qu'une sorte de dégradation du sacré, imputable à la faiblesse humaine et au péché, et que l'homme doit sans cesse s'efforcer de ramener vers l'ordre saint ou sacré. Il n'y a qu'un mot en hébreu pour ces deux notions et ceci n'est pas sans signification. La notion propre du sacré et donc le mot qui l'exprime, ne naissent que dans un monde où est admis le profane. Dans un monde d'où le profane est normalement exclu, la notion de *sacré* disparaît. En revanche sont admis le « pur et impur », le saint (avec son degré supérieur de « très saint ») et le « souillé », l'« abominable » (tous termes fréquents dans le vocabulaire biblique).

Aussi éloigné de cette position que de l'attitude de P. Burgelin, Gabriel Marcel considère en premier lieu le sacré comme une expérience vécue et personnelle, ainsi le sentiment du sacré dans la montagne, les bois, devant un enfant endormi ou le ciel étoilé. Admettre de telles expériences comme étant du domaine du sacré, c'est renoncer du même coup à la définition de l'abbé Morel, puisque celle-ci tient compte d'une reconnaissance par une communauté de la chose sacrée.

Mais les réflexions du P. Fessard pouvaient jusqu'à un certain point rapprocher les deux positions. Le P. Fessard en effet distingue le sacré d'origine naturelle d'un sacré d'origine historique, les expériences étudiées par Gabriel Marcel relevant du premier. Dans ce cas, remarque le P. Fessard, c'est la nature qui est médiatrice entre le transcendant et l'homme. Le sacré historique, en revanche, se manifeste dans le culte propre à une communauté et c'est celui-ci qui répond à la définition acceptée dans l'ensemble par les participants de la décade. Pour le P. Fessard, le sacré naturel correspond au sacré païen, le sacré historique étant propre au peuple juif pour qui Iahwé s'est manifesté dans l'histoire et a conclu une alliance avec son peuple. Le chrétien, lui, instaure un nouveau sacré, maître du sacré naturel comme du sacré historique par la réconciliation en lui du juif et du païen. Ce nouveau sacré ne peut se manifester que par l'intermédiaire d'une société, non plus la société de l'Etat, mais celle de l'Eglise.

Comme le faisait remarquer Roger Bastide, la tendance catholique est d'assumer le sacré naturel et de le transformer par l'intérieur, la tendance protestante est de récuser le sacré. Mais rien de rigide dans cette dualité et maintes positions intermédiaires sont possibles et se rencontrent effectivement de part et d'autre.

L'Afrique, représentée par MM. Agblémagnon et Agony, apportait le pathétique témoignage d'une civilisation en pleine évolution, prise entre ses

propres valeurs traditionnelles et celles qui lui sont imposées par la transformation technique actuelle, qui draine avec elle des modes de pensée et une vision du monde qui prennent difficilement place dans les cadres anciens du continent noir. Mais tout au long des nombreuses et intéressantes interventions de M. Agblémagnon, une équivoque n'a pu, me semble-t-il, être évitée, qui risquait de fausser certaines perspectives. En possession de l'appareil critique et méthodologique de la science actuelle, certains intellectuels africains ne se hâtent-ils pas de les appliquer dans des domaines qui ne relèvent pas toujours de tels procédés d'analyse ? Ainsi, certains aspects très complexes d'une civilisation supportent mal, me semble-t-il, les méthodes de dissection auxquelles voudraient les soumettre les modernes sociologues africains. Vouloir séparer, cataloguer et analyser à part ce qui relève du mythe, de la religion, des coutumes, des conditions économiques, géographiques, etc. dans une civilisation comme celle des peuples africains, où ces éléments sont non seulement étroitement mêlés, mais interdépendants et réagissent constamment l'un sur l'autre, doit conduire à de graves confusions. Une civilisation, c'est finalement le langage (au sens large du mot) d'un peuple. « Traduire » la civilisation africaine en langage scientifique, comporte nécessairement les risques de toute traduction. Possible dans certains domaines, une telle opération ne l'est pas dans d'autres qui doivent être abordés avec des méthodes différentes.

Mais un des épisodes les plus originaux et les plus animés de cette décade fut, sans nul doute, la communication de René Alleau : *L'Alchimie, art sacré*. Peut-être en lisant ce titre sur les programmes, certains participants se sont-ils demandés si une telle communication pouvait avoir un autre intérêt qu'historique. Le rappel de disciplines aussi anciennes, et que beaucoup croient périmées, pouvait-il apporter quelque lumière à nous autres, hommes du XX^e siècle ? Or cette conférence, ainsi que les débats qui l'ont suivie, nous ont immédiatement introduits au cœur d'un des problèmes les plus actuels, les plus brûlants : la signification de la science moderne et sa « sacralisation » par tout un courant de la pensée contemporaine. Car l'alchimie, loin d'être le rêve médiocre de quelques faiseurs d'or, posait avec une ampleur et une audace qui est celle même de la science d'aujourd'hui, le problème de la mission et du sens de la connaissance et de la technique.

Pour l'alchimiste, le grand œuvre était (est encore, car la race des adeptes du grand art n'est pas éteinte) à la fois la transfiguration et la rédemption de l'homme et de la matière, étroitement liés et solidaires. Toutes les opérations de l'alchimiste resteront stériles si, aux opérations matérielles, dont chacune n'est que la manifestation sur le plan physique d'une élaboration intérieure, ne répond pas la transformation profonde de l'homme qui œuvre et qui opère. L'homme de science d'aujourd'hui reste extérieur à l'œuvre scientifique. Il doit être « objectif » (pour autant que cela est possible, bien entendu). C'est pourquoi à l'inverse de l'alchimie, science secrète, la science moderne est livrée à la communauté des savants, elle devient bien commun de tous et ses résultats échappent à ceux qui ont conçu une théorie ou fait une découverte. D'où les drames de conscience de certains savants, dont les travaux risquent toujours d'être exploités dans un sens néfaste.

Mais si l'alchimie peut être dite art sacré par excellence, tous les arts se trouvent de fait intimement liés à l'univers du sacré. Il n'est aucun culte, depuis les temps préhistoriques, qui ne se manifeste à travers les différentes formes d'art — danse, musique, poésie, peinture, sculpture, architecture. Le théâtre nous offre un exemple particulièrement intéressant d'un art sacré, du fait peut-être de ses attaches avec la liturgie d'une part, et d'autre part avec le spectacle.

Reprenant les deux points principaux de la définition de base — rapports avec la transcendance et reconnaissance par une communauté, — Henri Gouhier

voit la transcendance comme l'essence même du tragique. Mais il faut que la deuxième condition soit remplie elle aussi, pour qu'on ait affaire non pas à un théâtre religieux mais à un théâtre sacré. Autrement dit, il faut qu'il y ait non pas des acteurs et un public, un spectacle et des spectateurs situés dans des espaces, des temps différents, mais des participants à des degrés divers à un même acte sacré, présents dans un même espace et un temps unique. Ainsi, un théâtre sacré serait, selon l'expression de H. Gouhier, « un théâtre sans spectateurs ». Et H. Gouhier conclut en constatant qu'en Occident, si le théâtre depuis le XVII^e siècle a pu parfois être religieux (Racine, Claudel), il n'a plus jamais été sacré. Ce remarquable exposé nous introduit d'emblée au cœur du problème de l'art sacré, car cette participation à un acte sacré d'une communauté, dans une diversité de fonction mais une unité de but, n'est-elle pas précisément réalisée dans la liturgie ? Bien plus, n'en est-elle pas une définition ?

Dès lors, et les participants dans l'ensemble ont été d'accord sur ce point, un art sacré ne sera autre chose qu'un art liturgique. Qu'il s'agisse d'architecture, de sculpture, de peinture ou de musique, l'art sera sacré pour autant qu'il remplira une fonction liturgique. Car dès que l'art se détache de l'acte cultuel, il sera contemplé, écouté pour lui-même, de l'extérieur, par des spectateurs, des auditeurs qui pourront ne pas en reconnaître le caractère sacré.

Il est évident qu'une telle attitude pose plus d'un problème difficile. Tout d'abord, des arts tels que le cinéma, qui ont produit des œuvres admirables d'inspiration religieuse, ne peuvent prétendre à la dénomination de sacré. Mais surtout la question qui se pose est celle-ci : de quelle nature est cette fonction de l'œuvre d'art dans la liturgie ? Faut-il la limiter à la confection de ces objets nécessaires au culte, tels que le Calice ou le Crucifix dans le culte chrétien, aux textes rituels, aux gestes prescrits et à l'édification du temple ? Une telle attitude serait défendable ; cependant, l'homme a toujours éprouvé le besoin de peindre et de sculpter les murs des édifices sacrés, de chanter des hymnes, de faire sonner des instruments, ou même de danser au cours de ses liturgies. Du fait qu'ils ne sont pas indispensables à la célébration de la Messe, va-t-on dénier au chant grégorien ou au chapiteaux romans leur appartenance à l'art sacré ? Non, et cela parce que, jusqu'à ces toutes dernières années, l'art était regardé comme revêtu d'une singulière puissance, comme moyen d'action efficace et parfois redoutable. La musique en particulier peut, selon la façon dont elle est utilisée, obscurcir l'entendement, provoquer la transe extatique, ou au contraire ordonner, accorder l'âme à l'acte liturgique, la mettre en harmonie avec l'ordre transcendant. Et il est permis de se demander si la dégénérescence à notre époque de l'art sacré, qui coïncide de frappante façon avec l'abandon de cette confiance en son efficacité, n'en est pas la conséquence. L'art à présent est réduit au rôle d'ornement du culte. Au mieux, lui concède-t-on le pouvoir de susciter une certaine atmosphère (on dirait aujourd'hui une ambiance) favorable au recueillement et vaguement apaisante pour les nerfs, d'où sans doute la fadeur et le manque de vigueur de la majeure partie des œuvres religieuses d'aujourd'hui. D'ailleurs, en se reléguant au rang de « décor », l'art perd par là-même son caractère essentiellement sacré, puisqu'on ne peut considérer comme *fonction liturgique* une action mal définie qui n'est pas très éloignée de celle d'un éclairage heureux. Nous sommes loin vraiment des murs de Jéricho croulant au son des trompettes, ou des fauves domptés par la lyre d'Orphée.

Le P. Kovalevsky, archiprêtre orthodoxe, nous a proposé, avec les icones, un exemple privilégié d'art sacré. Sacrée, l'icone l'était non seulement par sa destination, elle l'était dès sa création. Bien plus, l'enseignement que recevaient les futurs peintres d'icones était déjà sacralisé. Cet enseignement était en effet mis

en relation avec les six jours de la création ; à chacun des jours de la Genèse correspondait une étape de l'enseignement et l'assimilation d'un élément pictural. Ainsi, au premier jour, création de la lumière, correspondait la naissance des lignes, science et signification de la droite, la courbe, l'oblique, la verticale. Il est intéressant de noter que les quatre premières périodes d'étude (quatre premiers jours de la Genèse) ne comprenaient encore que le travail sur des éléments non figuratifs ; la figuration n'était abordée qu'à la cinquième étape — cinquième jour de la Genèse — et le sujet proprement dit, au cours de la sixième et dernière période de l'enseignement. Enfin à chaque période correspondait un rituel d'introduction de l'apprenti au niveau d'études atteint ; à la fin du cycle, une véritable consécration du peintre l'investissait de ses fonctions sacrées. De cette façon d'aborder la peinture sacrée sont nées ces œuvres qui sont certainement l'un des sommets incontestés de l'art sacré. L'icone tient autant sinon plus du signe, de l'écriture, que de la représentation. Ce n'est pas une œuvre flatteuse, elle ordonne l'esprit et la sensibilité, l'oriente vers ce monde du sacré « totalement autre ». Nous y reconnaissons des êtres, des choses, — un ange, une Vierge, un arbre, une ville — mais ces êtres, ces choses s'affirment totalement, irréductiblement différents de notre univers quotidien. Manifester le transcendant « totalement autre » dans l'univers humain, n'est-ce pas là précisément cette fonction irremplaçable de l'art sacré ? Cette tension des deux univers, il est deux façons de la détruire, soit en glissant vers le réalisme ou en tout cas vers l'émotionnel, le psychologique, effaçant ainsi le visage de l'inconnaissable, soit en sombrant dans l'abstrait, le non-signifiant ; alors, sans fil conducteur tendu entre les deux réalités, l'esprit risque de rester indifférent ou bien, par un curieux paradoxe, de retomber dans le psychologique ou l'affectif par le biais de l'agréable-désagréable, voire dans le physiologique — action dynamique ou inhibante des tons chauds ou froids, par exemple.

Je suis loin, très loin d'avoir épuisé toutes les richesses de ces substantielles journées. Si je devais exprimer un regret, c'est peut-être que n'ait pas été soulignée avec assez de vigueur cette essentielle étrangeté du sacré, qui ne craint pas, pour s'affirmer, de recourir à l'illogique, au paradoxal, ou même à l'absurde. Que l'on songe à la stylisation audacieuse des masques rituels, aux « obscurités » de maints textes sacrés, aux bizarreries de certains rites, que l'on évoque les monstres des cosmogonies, les panthéons inquiétants grouillant d'êtres redoutables, qu'on se souvienne des tabous et interdictions concernant les lieux et les objets sacrés, de cette séparation, cette coupure entre le sacré et le profane qui fait que chez beaucoup de peuples tout être difforme, monstrueux ou étrange est, de ce fait même, sacré, on se rend compte dans chaque cas que le sacré est nécessairement lié à cette part obscure et mystérieuse, et que vouloir le comprendre en le rationalisant, vouloir exorciser ces ombres sans perdre le sacré lui-même est une entreprise aussi vaine que de vouloir transformer la cathédrale de Chartres en salle de conférence.

Si l'on réfléchit à cela, on s'aperçoit avec quelque effroi que ce qu'on est en train de désacraliser, ce n'est pas la nature, ni l'homme, ni l'histoire, c'est le sacré lui-même.

Mais, nous l'avons dit en commençant ce compte-rendu, l'histoire du sacré se confond avec l'histoire ou même la préhistoire. Dix jours sur un si vaste sujet ne pouvaient qu'indiquer quelques directions à nos investigations personnelles et, de ce point de vue, comme j'ai essayé de le montrer, ces rencontres ont été pleinement fécondes.

Marina SCRIBINE.

UN COLLOQUE

SUR SOCIALISME ET RELIGION

AIX, 27 février 1960

LE 5^e colloque d'histoire de la Faculté des Lettres d'Aix a eu lieu le 27 février 1960, sous la présidence de M. J. R. Palanque, correspondant de l'Institut, sur le thème « socialisme et religion ».

Les quatre communications du matin ont eu trait au saint-simonisme et au fouriérisme, encore que M. Duroselle se fût demandé si le saint-simonisme était bien une doctrine socialiste et si ce n'était pas faire un contresens, que de suivre trop aveuglément la tradition sur ce point.

M. Jean Vidalenc, professeur à la Faculté des Lettres de Caen, avait été retenu par son état de santé ; il avait adressé une étude des plus riches sur les techniques de la propagande saint-simonienne à la fin de 1831, dont on lut de larges extraits. M. Vidalenc a été particulièrement sensible aux craintes de l'autorité, plus ou moins sincèrement effrayée par la prédication nouvelle. Il cite ces craintes du premier président de la Cour Royale de Caen : « On assure ici qu'il doit nous arriver des missionnaires de la secte des saint-simoniens. Est-ce que des prédicateurs de cette espèce ne doivent pas être considérés comme provoquant le trouble et le désordre dans l'ordre social et cherchant à soulever tous ceux qui n'ont rien ou bien peu de choses contre le droit sacré de la propriété ? » Non content d'être allé aux sources, M. Vidalenc avait eu l'heureuse idée de joindre à son étude une carte pour la première fois dessinée des centres de propagation saint-simonienne à travers la France : églises formées ou en formation, centres de plus de 20 correspondants, correspondant attitré.

Il appartenait à M. Paul Leuilliot, directeur d'études à l'Ecole des Hautes Etudes, d'étudier à travers la figure du docteur Paul Curie, esprit curieux et généreux, les rapports du socialisme et du protestantisme dans cette Alsace qu'il connaît si bien. Son analyse, très neuve, étayée sur de riches archives familiales, montrait les réserves des milieux réformés à l'égard de la nouveauté saint-simonienne et, d'autre part, les démarches d'un esprit qui se passionne aussi bien pour les thérapeutiques que pour les idées nouvelles.

Après cette communication très vivante et très applaudie, M. Pierre Guiral, professeur à la Faculté des Lettres d'Aix, s'est interrogé sur les raisons qui, après l'échec du saint-simonisme, ont conduit nombre de saint-simoniens, Arlès-Dufour, Louis Jourdan, Adolphe Guérault, Massol, à un anticléricalisme des plus affirmés. A cela il a trouvé diverses explications : certains saint-simoniens étaient, dès le début, allés au saint-simonisme parce que le catholicisme les avait déçus ; les polémiques qui reprirent encore sous le Second Empire (Père Félix et Père Enfantin) laissèrent de l'aigreur ; on peut admettre, dans une certaine mesure, l'idée de

Maxime Leroy que la religion saint-simonienne était une résurgence des cultes de la Révolution française. Enfin, au rendez-vous du demi-siècle, le catholicisme non seulement avait tenu, mais s'était durci.

Enfin, pour achever la séance de la matinée, M. J.-B. Duroselle, professeur à la Fondation Nationale des Sciences Politiques, a, aidé par l'ouvrage encore manuscrit sur Louis Rousseau que lui avait aimablement communiqué M. Touchard, rappelé ce qu'avaient été les fouriéristes catholiques. Petite troupe à première vue déconcertante, car non seulement la doctrine fouriériste paraissait bien éloignée du catholicisme, mais encore, certains fouriéristes, tel Victor Considérant, demeuraient très réservés, sinon hostiles à l'égard de l'Eglise catholique. Toutefois, la *Démocratie Pacifique* essayait délibérément d'attirer à elle les catholiques. Elle leur rappelait à cet effet : 1°) que l'attraction personnelle était un aspect très secondaire de la doctrine ; 2°) que le fouriérisme est pénétré d'idéal chrétien ; 3°) que les chrétiens, dans la mesure où ils veulent réaliser leur idéal, doivent travailler avec les socialistes, et notamment avec les fouriéristes, la main dans la main. D'où cette cohorte de fouriéristes catholiques, dont certains étaient d'abord passés par le saint-simonisme. Rappelons les principaux : Albert Transon, le pittoresque Louis Rousseau, déjà cité, Hippolyte de la Morvonnais, Désiré Laverdant, et d'autres de moindre mérite.

Il eût été fâcheux que, cédant au défaut si répandu chez les historiens français, ce colloque se limitât à la France. M. Jacques Droz, doyen de la Faculté des Lettres de Clermont-Ferrand, apportait précisément et heureusement d'autres perspectives, en attirant l'attention sur Victor-Aimé Huber qui fut l'un des représentants les plus notables du conservatisme social à l'époque de la Révolution de 1848. De 1845 à 1848, Victor-Aimé Huber éditait la revue *Janus*, avant de faire paraître en 1849 la revue *Concordia*. Convaincu du développement inéluctable de la grande industrie, il eût voulu que la noblesse se préoccupât du sort des classes laborieuses et jetât les bases d'un système corporatif. Préoccupations qui devaient s'accroître avec le péril révolutionnaire et qui l'apparentent à Kingsley et Carlyle. Certes, il n'a pas été le seul protestant qui ait affirmé en 1848 un sens social, mais si l'on envisage qu'il voulait créer un parti chrétien-social, on ne saurait exagérer l'importance qu'il a eue comme précurseur au sein du parti conservateur allemand.

Les deux dernières communications nous rapprochaient de l'histoire la plus contemporaine, celles que certains ont pu vivre. Dans une étude d'une remarquable souplesse et d'une parfaite objectivité, M. Mesliand retraçait l'évolution de l'anticléricalisme à Pertuis de 1870 à 1914. Pertuis est un observatoire de choix pour qui veut connaître l'anticléricalisme dans le Sud-Est en général, et dans le Vaucluse en particulier. Dès le Second Empire, l'idée républicaine s'y est affirmée. Dès 1880, la religion est étroitement cantonnée dans le sanctuaire et discutée par les hommes, qui voient dans son enseignement une forme de la propagande anti-républicaine. Fief radical donc. Toutefois, dans les premières années du XX^e siècle, une certaine discordance se fait jour entre l'idéologie dominante et les structures sociales et, à la faveur de ce désaccord, le socialisme s'insinue non sans difficultés. Pas de changement, au reste, dans la situation des catholiques, malgré un renouveau de l'action pastorale, mieux adaptée au monde moderne : socialisme et radicalisme rivalisent de zèle anticlérical.

Il fallut attendre 1936 pour que, pour la première fois, la venue au pouvoir d'une majorité de gauche ne signifiât pas pour l'Eglise un péril. C'est ce qu'analysait avec l'habileté que connaît le public de la Faculté des Lettres d'Aix, M. René Rémond, directeur d'Etudes à la Fondation Nationale des Sciences Politiques. En un temps bref, il dégagait les nuances de l'opinion catholique en face du Front

Populaire, les épreuves de *Sept*, l'attitude de l'épiscopat. Sa communication déterminait plus encore que les autres une discussion très vivante, à laquelle participait M. Bernard Guyon, doyen de la Faculté des Lettres, qui reprochait amicalement à René Rémond d'avoir atténué la poussée antisémite que déterminait le cabinet Léon Blum.

M. Latreille, doyen honoraire de la Faculté des Lettres de Lyon, correspondant de l'Institut, aurait dû tirer la leçon de ce colloque qu'avait suivi un public nombreux et attentif de professeurs et d'étudiants. Lui aussi avait été retenu par son état de santé. M. Duroselle voulait bien le remplacer et avec un rare bonheur d'expression il montrait que si, plus de questions ont été posées que de problèmes résolus, c'est le lot de l'histoire qui doit se garder des solutions toutes faites, surtout en ce domaine des affinités et des antipathies (1).

(1) Les communications présentées à ce 5^e Colloque d'Aix-en-Provence seront publiées dans le n^o 10 des *Archives de Sociologie des Religions* (N.D.L.R.).

CONFÉRENCE

SUR LES MILLÉNARISMES

Université de Chicago — 8-9 avril 1960

SOUS les auspices de la nouvelle revue d'*Etudes comparatives sociales et historiques*, une Conférence sur « les mouvements religieux à caractère millénaristes » s'est tenue à l'Université de Chicago les 8 et 9 avril 1960. Quatre sessions, présidées tour à tour par les Professeurs M.J. Herskovits (Northwestern University), E.C. Hughes (Université de Chicago), G.E. von Grünebaum (Université de Californie), E. Shils (Université de Chicago), avec la participation active de Miss Sylvia Trupp (Université de Chicago) qui avait remarquablement organisé cette Conférence. La participation était nombreuse, trop peut-être, mais on ne pouvait regretter d'y rencontrer des personnalités telles que Mircea Eliade, Norman Cohn, H.G. Barnett, René Ribeiro, Justus van der Kroef, Cyril Belshaw, George Shepperson, entre autres, qui participent depuis de nombreuses années aux discussions fondées sur la documentation anthropologique.

En fait, la discussion se centra surtout autour de deux thèmes : les mouvements millénaristes dans les territoires coloniaux, c'est-à-dire Indonésie, Océanie, Afrique centrale et du Sud, et les Millénarismes médiévaux, plus particulièrement les variations de la révolution hussite.

Il a été fort instructif de comparer certains aspects parallèles des réactions mélanésiennes et africaines devant l'introduction d'un christianisme évangélique militant, facilement prophétique, et dont les missionnaires provenaient, dans l'un et l'autre cas, des Eglises presbytériennes ou congrégationalistes écossaises. On croyait que la présence du missionnaire allait apporter la prospérité matérielle. Ce dernier cherchait à constituer une société entièrement chrétienne, image sur terre du Royaume de Dieu, dont la vie de l'Ecosse urbaine et en cours d'industrialisation lui apparaissait une caricature.

H.G. Barnett (Université d'Oregon) tenta, au cours de cette partie de la Conférence, d'introduire un peu d'ordre au moyen d'une définition des mouvements fondée sur son expérience océanienne.

Cette définition en cinq points s'établirait comme suit :

1. Les fondateurs sont les véhicules choisis, récipiendaires de la faveur divine.
2. Ils font état, pour justifier cette prétention, d'une expérience surnaturelle.

3. Cette expérience surnaturelle est la révélation d'une connaissance jusqu'alors cachée.

4. Une des fonctions de cette révélation est de fournir une issue à une situation psychologique caractérisée par l'anxiété et la tension.

5. Enfin, les moyens préconisés pour cette action de *catharsis* apparaissent d'ordre rituel.

Cette définition est à comparer avec celle proposée à la Conférence par N. Cohn, suivant laquelle on pourrait appeler millénarisme tout mouvement inspiré par la notion d'un salut qui devrait être :

- a) Collectif, en ce sens qu'il serait l'apanage des fidèles en tant que groupe ;
- b) Terrestre, puisqu'il serait réalisé en ce monde et non pas en un quelconque paradis extra-terrestre ;
- c) Imminent, devant se manifester à la fois bientôt et tout d'un coup ;
- d) Total, devant transformer en son entier la vie sur terre, de sorte qu'il ne s'agisse pas d'une amélioration, mais de la perfection même instaurée ;
- e) Surnaturel, puisqu'il ne se manifesterait pas par des moyens ordinaires.

Le dernier point fut ajouté sur la remarque faite que la catégorie (d) était trop vaste, pouvant même englober certains thèmes d'organisation israéliens (Kibboutz), sinon aussi l'idée actuelle d'une régénération et d'une purification de l'Etat et la Nation par l'alliance Armée-Eglise.

En fait, ces définitions restent bien vagues. Au niveau des généralisations, la discussion a montré la difficulté de dépasser le stade des comparaisons sur des aires restreintes ou des aspects précis, mais partiels. Il apparaissait plus fructueux de mettre tel mouvement en corrélation avec une structure sociale en évolution dans des conditions historiques et économiques déterminées, que de rechercher les éléments communs de la psychologie humaine pouvant expliquer tous les millénarismes.

De ce point de vue, les discussions et analyses à tendance sociologique très nette présentées par les spécialistes du mouvement hussite ont bien montré comment les historiens modernes sont amenés à dépasser l'anecdote et l'analyse subjective, pour rechercher les corrélations sociales et économiques explicitant des processus où la succession des faits n'a pas toujours une apparence logique. En contrepartie, il fut précisé que l'idéologie, les mythes sous-tendant l'expression concrète des millénarismes, étaient bien plus que des épiphénomènes ou de simples justifications d'un état de choses ; que leur structure même détermine certains aspects des événements et, en particulier, l'établissement et l'évolution du rituel. Le rôle unifiant du mythe revêt une importance particulière dans les sociétés mélanésiennes où les variantes locales se multiplient facilement.

On fut amené à insister sur l'importance directe ou indirecte de la révélation judéo-chrétienne dans le processus d'élaboration d'un grand nombre des mouvements étudiés, depuis la révolte des Tai-Ping en Chine jusqu'aux Cargo-cults mélanésien ; elle représente peut-être le facteur commun le plus important. Mais trop de cas lui échappent, en Indonésie, en Amérique même (Tupi-guarani ; Sun Dance), pour qu'on puisse en faire un facteur universel. La différence d'impact des méthodes missionnaires catholiques et protestantes fut aussi envisagée, mais sans résultats. Les méthodes apparaissent, en effet, difficilement comparables, même au sein des aires d'influence catholique.

Du Moyen Age à l'Afrique ou l'Océanie, on aboutissait à une telle variété de situations, que peu à peu l'idée s'imposait d'elle-même du Millénium à l'état de contenant formel (formal shell), à l'intérieur duquel agissent des forces diverses, difficilement réductibles à un dénominateur commun. Les parallélismes, essentiellement régionaux, apparaissant dûs souvent à des facteurs extra-culturels communs.

La corrélation simpliste entre les périodes de détresse sociale et économique et l'apparition de millénarismes ne peut être retenue devant le nombre d'exemples ayant trait à des périodes de prospérité, ou les cas englobant parfois presque exclusivement des individus d'origine et de situation aisée (Angleterre au 19^e siècle, U.S.A.). On a proposé une formulation existentielle, impliquant une anxiété générale devant le problème de la mort. A cela il fut répliqué que de nombreuses sociétés n'attachent pas d'importance à la mort (Indonésie) et connaissent cependant des mouvements millénaristes.

En définitive, il devenait très difficile d'arriver à des conclusions. Des matériaux inédits ont été présentés ; des perspectives nouvelles ouvertes. En même temps, le sentiment se précisait d'une impasse. Le Professeur Ribeiro (Université de Recife) insistait à juste titre sur la nécessité de se fonder sur des cas concrets ; son exemple préféré, celui de la permanence des migrations Tupi-Guarani à la recherche d'un Paradis terrestre et actuel, ne correspondait jamais aux catégories générales proposées. On peut craindre qu'il ne s'agisse pas là d'un exemple isolé. N'est-on pas en train de se fonder sur des similitudes formelles pour tenter de croire que les millénarismes représentent une catégorie particulière de l'esprit humain, relevant de lois à définir ? La difficulté de cette entreprise conduit à se restreindre au plan psychologique et à chercher l'énoncé d'une loi apparente au moyen de l'usage d'un vocabulaire psycho-analytique.

Au début de ma carrière ethnologique, j'avais tenté de rassembler les éléments d'une étude sur le totémisme pour faire suite à la synthèse de Van Gennep. Au bout de deux ans de travail, je dus abandonner la partie, reconnaissant que de l'Amérique aux faits africains ou océaniens, il n'y avait d'autre commune mesure que sur le plan formel du choix des symboles. Je persiste à penser qu'on peut difficilement parler de totémisme en dehors du plan de la commodité didactique, ou par manque d'une variété de termes précis adaptés à chaque cas. Je crains que les millénarismes ne nous mènent, au point de vue comparatif, sur un terrain aussi mouvant.

Dire, comme il fut proposé, que l'élément commun était à rechercher dans un facteur psychologique ou une notion d'ordre philosophique, n'est-ce pas, sous une autre forme, faire un aveu d'impuissance ?

La seule conclusion réelle de la Conférence, qui se sépara sans pouvoir arriver à une définition acceptable par tous, fut en dernière extrémité l'établissement d'un cadre de références, sorte de sommaire possible d'une étude. Ainsi, en tant que contribution à l'humilité nécessaire de notre approche des phénomènes religieux, la Conférence de Chicago a non seulement été passionnante pour les participants, mais, sans le moindre doute, utile.

Jean GUIART.

Ecole Pratique des Hautes Etudes.

V^e Section.

PROGRAM OF CONFERENCE
ON
RELIGIOUS MOVEMENTS OF A MILLENARIAN CHARACTER

held under the auspices of
the Editorial Committee of
Comparative Studies in Society and History

at

the University of Chicago

April 8-9, 1960

Members :

H.G. BARNETT, University of Oregon.
Cyril BELSHAW, University of British Columbia.
Eugene BOARDMAN, University of Wisconsin.
Norman COHN, Magee University College.
Mircea ELIADE, University of Chicago.
Jean GUIART, Ecole Pratique des Hautes Etudes, Paris.
Howard KAMINSKY, University of Washington.
Justus M. VAN DER KROEF, University of Bridgeport.
John L. PHELAN, University of Wisconsin in Milwaukee.
Rene RIBEIRO, University of Recife.
George SHEPPERSON, Edinburgh University.
George E. SIMPSON, Oberlin College.
Ernest TUVESON, University of California.
Anthony F.C. WALLACE, Eastern Pennsylvania Psychiatric Institute.
Reinhard BENDIX, University of California.
Willson COATES, University of Rochester.
M.J. HERSKOVITS, Northwestern University.
Charles W. JONES, University of California.
J.R. STRAYER, Princeton University.
Sol TAX, University of Chicago.
G.E. VON GRÜNEBAUM, University of California.
Everett C. HUGHES, University of Chicago.
E.A. KRACKE, Jr., University of Chicago.
M. RHEINSTEIN, University of Chicago.
Edward SHILS, University of Chicago.
Sylvia L. THRUPP, University of Chicago.
Eric R. WOLF, University of Chicago.

★
★ ★

Session I.

Chairman : M.J. HERSKOVITS.

Subject : The nature and characteristics of millenarian-like movements in colonial and ex-colonial territories.

Papers circulated :

GUIART : « The Millenarian Aspect of Conversion to Christianity in Melanesia » .

VAN DER KROEF : « Messianic Movements in the Celebes, Sumatra, and Borneo ».

SHEPPERSON : « Nyasaland and the Millennium ».

★
★ ★

Session II.

Chairman : E.C. HUGHES.

Subject : Comparisons between movements of the above types.

★
★ ★

Session III.

Chairman : G.E. VON GRÜNEBAUM.

Subject : Historical evidence as to the nature of earlier millenarian movements.

Papers circulated :

KAMINSKY : « The Free Spirit in the Hussite Revolution ».

PHELAN : « Some Comments on Western Millenarism ».

Other papers available :

Charles W. JONES, « Millenarism and the End of the World, A.D. 1000 ».

Ernest WERNER, « Popular Ideologies in Late Medieval Europe : Taborite Chiliasm and its Antecedent ». (To appear in *CSSH*, II, no. 3 (April).

★
★ ★

Session IV.

Chairman : Edward SHILS.

Subject : Generalization from our discussions.

Papers circulated :

COHN : « Medieval Millenarisms and its Bearing on the Comparative Study of Millenarian Movements ».

SHEPPERSON : « Some comments... ».

THE SOCIOLOGY OF RELIGION

at the Fourth World Congress of Sociology

Stresa, 8-15 september 1959.

FOR reasons not entirely clear, the Program Committee planning the Fourth World Congress of Sociology (Stresa, Italy, september of 1959) made no provision for discussion of the sociology of religion. The *Groupe de Sociologie des Religions* and this writer, after consultation with a number of colleagues in different countries, made urgent representations to the Secretariat of the *International Sociological Association*. As a result, a discussion period of three hours was assigned to us on the morning of 12 september. In view of our obvious — and singular — difficulties in obtaining adequate facilities for international scholarly collaboration, even facilities of the most simple kind like ample time for an exchange of views at the Congress, we decided not to plan a substantive scientific discussion but instead to invite opinions and proposals on the problem of international scientific collaboration in the sociology of religion.

Some ninety colleagues from some twenty countries attended the meeting. This writer, in the chair, described the circumstances that had preceded it. At the *Third World Congress of Sociology*, 1956 in Amsterdam, an equally informal and brief meeting had taken place; many valuable contacts were established amongst the scholars working in the field, but three years later we were still without means of continuing international collaboration. The twin problems of secularisation in western society, and religious change under the impact of general social transformation elsewhere in the world, presented us with unique contemporary opportunities to extend knowledge in our field. But if it is to meet this challenge, the sociology of religion must: 1) move from sociographic emphases to theoretical analysis; 2) break out of the western framework which has for too long limited its generalisations. These ends, in turn, could only be attained through the joint effort of colleagues in many countries.

In the lively discussion that followed, a good many colleagues expressed their willingness to participate in some kind of international organisation. It was generally felt that an approach to the Executive Committee of the International Sociological Association was appropriate, and a resolution to this effect was presented (*inter alia* by Professor Howard Becker, President of the *American Sociological Society*) and agreed by the participants; its text is appended below. Meanwhile, M. Henri Desroche (on behalf of the *Groupe de Sociologie des Religions*) made a number of concrete proposals. These, which pre-supposed the formation of a scientific sub-committee of the I.S.A. in the field of the sociology

of religion, envisaged the development of national groups and the transformation of *Archives de Sociologie des Religions* into a multi-lingual organ. Desroche insisted on the fact that, unlike other scholars within the I.S.A. with specialised scientific interests, we lacked funds for conferences or for international research projects and a continuing channel of communication and secretariat. M. Desroche's formulation of our difficulties won general assent; his proposal for the formation of national groups evoked pledges, in many quarters, to explore the matter further on home grounds.

Before adjourning, the participants elected a provisional co-ordinating committee to establish contact with the I.S.A. Executive Committee and to follow out the suggestions made at the meeting. Its members are: Burgalassi (Italy); Fiamengo (Yugoslavia); Fichter (U.S.A.); Falardeau (Canada); Fransew (U.S.S.R.); Goldschmidt (Germany, F.R.); Kruijt (Netherlands); Taplamacioglu (Turkey); Vogt (Norway-Italy); Birnbaum (United Kingdom) and Desroche (France) serve as secretaries.

The participants' resolution, presented to the I.S.A. that very week-end, has not been without effect. The I.S.A. Executive Committee has since decided to form a scientific sub-committee of the sociology of religion, and has asked Professor Le Bras to assume its chairmanship; for the time being it has requested Messrs. Birnbaum and Desroche to serve as secretaries. Under the I.S.A. Constitution, nominations to the sub-committee are made by the Executive Committee, with a view to a broad geographical distribution. (No such nominations have as yet been made). It is hoped, shortly, to develop proposals for international research in our field.

Norman BIRNBAUM.

Nuffield College — Oxford University.

Text of the Motion to I.S.A.

The undersigned, present at or apprised of the informal meeting of the group interested in sociology of religion, Saturday morning, September 12th 1959, at Stresa, respectfully petition for a full recognised and implemented section on sociology of religion at succeeding congresses of the ISA.

The section is to deal with sociology of religion, treated with scientific detachment and precision, and is open to all qualified contributions.

Its objectives are to further and facilitate international collaboration by the following means: meetings, colloquia, publications, joint and comparative research, bibliographical surveys and all similar means already employed by other international sociological groups.

Les soussignés présents à ou informés de la réunion non-formelle de sociologie des religions, samedi matin le 12 septembre 1959, à Stresa, sollicitent respectueusement la fondation d'une section pleinement reconnue et équipée de sociologie des religions pour le prochain congrès de l'Association Sociologique Internationale.

Cette section doit traiter de la sociologie des religions sur un plan de désintéressement et de précision scientifique, ouvert à toutes les contributions qualifiées.

Son objectif est essentiellement d'intensifier et de faciliter la collaboration internationale par les moyens: réunions, colloques, publications, recherches communes ou comparées, bulletins bibliographiques — analogues à ceux déjà mis en œuvre par d'autres groupes internationaux de sociologie.

LA MINORITÉ CATHOLIQUE

d'une petite ville industrielle anglaise

LA minorité catholique en Angleterre est peu connue et des recherches précises seraient nécessaires pour savoir sa dimension exacte, les formes privilégiées de sa pratique religieuse, sa religion domestique, les relations entre le clergé et les fidèles, entre vie profane et vie religieuse, etc., ainsi que le rôle que jouent dans le pays les quelque quatre millions de sujets catholiques.

Ces questions, qui se posent pour l'Angleterre toute entière, sont parmi celles que nous avons rencontrées au cours de notre enquête (1). Bien que la population étudiée soit numériquement faible, et sans vouloir extrapoler des résultats valables pour Shildon seulement, il nous semble néanmoins que cette étude puisse fournir des hypothèses de recherche dépassant le cadre de cette petite ville de province.

A. — Méthode. Critique des sources.

Notre étude a été réalisée au moyen de données fournies par trois types de sources :

— Des *documents statistiques* permettant une étude démographique de la population globale de Shildon et de la population catholique (2).

— Deux *enquêtes dominicales auprès des messalisants* : délimitation du groupe pratiquant dans l'ensemble des catholiques et étude de la pratique religieuse en liaison avec différents facteurs : sexe, âge, métier, statut familial, etc. La première consultation eut lieu le 27 mars 1955 et fournit des éléments statistiques de base dans la délimitation du groupe pratiquant. La deuxième, effectuée le 10 novembre 1957, tendait à une recherche des formes de pratique et des relations entre la pratique religieuse et la vie quotidienne.

(1) L'enquête dont nous présentons ici certains résultats a été effectuée à Shildon (Durham County) au cours du mois de novembre 1957 dans le cadre de recherches entreprises en Angleterre avec l'aide du Centre National de la Recherche Scientifique, et a fait l'objet d'un Mémoire pour le Diplôme d'Etudes Supérieures (Paris, juin 1958) sous la direction de M. Bonnerot, Professeur à la Sorbonne.

(2) — *Official Guide to the Town* (Guide officiel de la ville) : évolution historique de la population de la ville depuis 1800 ; répartition professionnelle actuelle.

— Recensement de 1951.

— Rapports annuels envoyés par le curé à l'évêque (évolution numérique du groupe catholique).

— Registres paroissiaux (baptêmes, conversions, mariages, sépultures religieuses).

— *Parish priest's visiting book* (Carnet de visites du curé) : équivalent d'un recensement qui serait toujours mis à jour.

— Une *enquête directe* sous forme d'assistance à des offices religieux et à diverses réunions, de rencontres, de visites et conversations libres ou dirigées.

Sans doute est-il nécessaire de tenir compte du fait que ces différentes sources sont de valeur inégale et ne recouvrent pas toujours les mêmes réalités. Ainsi l'*Official Guide to the Town* ne tient pas compte, dans son tableau de répartition professionnelle (3), du lieu de résidence des travailleurs. Or il y a un peu moins d'hommes résidant à Shildon que d'hommes y travaillant, mais au contraire beaucoup plus de femmes, celles-ci étant surtout employées hors de la ville. Les *rapports annuels* envoyés par le curé à l'évêque ne nous permettent pas d'étudier l'évolution du groupe catholique avant 1931, étant donné que jusque là il n'y avait ni église ni prêtre résidant (4). De plus, les chiffres que donnent ces rapports ne nous semblent devoir être considérés que comme ordre de grandeur vraisemblable. Enfin, le *carnet de visites* du curé est un fichier sur lequel tous les changements survenant dans une famille sont enregistrés. Ce fichier est plus ou moins tenu à jour selon la connaissance que le prêtre a de sa paroisse et le temps dont il dispose pour noter les modifications. Dans le cas présent, étant données la taille et la structure de cette ville dans laquelle il n'y a qu'une paroisse avec une église et un seul prêtre, il nous a semblé que les erreurs devaient être minimales. En revanche, il serait imprudent de se fier au « visiting book », dans une ville importante, car il est alors pratiquement impossible au curé de connaître tous ses paroissiens (5).

Quant aux consultations dominicales (6), la première a été faite par l'abbé Curry, curé actuel de Shildon, au cours des deux messes du dimanche 27 mars 1955 (7).

(3) Tableau relevé en 1955 par le R. P. G. TURIN, o. p.

(4) On raconte encore dans les anciennes familles de Shildon comment on allait à pied chaque dimanche à la messe à près de 10 km. de la ville.

(5) Dans une paroisse ouvrière du nord-ouest de Londres un vicaire visite, de 5 à 7 heures chaque soir, les maisons du territoire paroissial. En trois ans il a terminé un tour complet et en commence un deuxième. Interrogé sur le chiffre de la population catholique, il a répondu qu'il ne pouvait que supposer qu'elle était de l'ordre de 3 à 4.000 personnes... tant les mouvements étaient importants. Par ailleurs, on peut se demander ce que représente l'Eglise pour des catholiques qui reçoivent la visite d'un prêtre une fois tous les trois ans.

(6) Questionnaire utilisé : 27 mars 1955.

- 1) Homme ou femme.
- 2) Age.
- 3) Mariage : Catholique.
Mixte.
Célibataire.
- 4) Lieu de naissance.
- 5) Lieu du domicile.
- 6) Lieu de l'emploi et métier exercé.
- 7) Avez-vous fait vos Pâques ?

Questionnaire utilisé : 10 novembre 1957.

- 1) Homme ou femme.
- 2) Age.
- 3) Si marié, mariage catholique ou mariage mixte.
- 4) Nombre d'enfants.
- 5) Lieu de naissance.
- 6) Résidence (ville).
- 7) Métier : travailleur manuel, employé, commerçant, ménagère, professions libérales ou cadres, retraité, services divers.
- 8) Appartenez-vous à un Mouvement d'Eglise ou à une organisation paroissiale ?
- 9) Communiez-vous une fois par an, aux grandes fêtes, plus souvent ou jamais ?
- 10) Vous est-il jamais arrivé de trouver difficile de demeurer catholique ? Si oui, à quel âge ?
- 11) Vous arrive-t-il de rendre visite au Saint Sacrement pendant la semaine ?
- 12) Dans votre famille, faites-vous la prière du soir tous ensemble ?

(7) Cette enquête, faite plusieurs mois avant le début du travail supplémentaire du dimanche matin, permet, par la comparaison avec la seconde enquête, de cerner l'influence des transformations économiques sur la pratique religieuse des travailleurs.

La seconde (8) a eu lieu le 10 novembre 1957, soit deux ans et demi plus tard. Dans le questionnaire établi avec la collaboration de l'abbé Curry, nous avons voulu dépasser le simple comptage des messalisants répartis en quelques grandes catégories, pour tenter de rechercher les liens possibles et visibles entre la pratique religieuse et la vie quotidienne, familiale et professionnelle, tout en conservant les questions fondamentales : sexe, âge, profession, etc., qui permettent une étude comparative avec l'enquête précédente. C'est là un essai, et il est évident que ce questionnaire devrait être remanié pour des enquêtes ultérieures. Cette expérience nous a fourni de nombreux renseignements et nous a permis de constater notamment, ce qui est fort important, que les catholiques anglais, contrairement à une opinion trop répandue, répondent très volontiers lorsque le but de l'enquête leur est expliqué et lorsqu'ils sont persuadés de l'anonymat des réponses (9).

Les personnes âgées de plus de 15 ans ont répondu au questionnaire à la fin de la messe, suivant la méthode désormais classique. Les enfants sont restés à l'église après le départ des adultes et ont répondu à main levée aux quelques questions posées (10), puis, pendant le cours de catéchisme de l'après-midi (*Sunday School*), le Père Curry a orienté sa causerie avec les 30 enfants présents sur la prière (11) en famille et à l'école.

Les questionnaires remplis par les adultes ont été dépouillés manuellement après codification des fiches.

(8) Nous tenons à souligner que notre enquête n'a été possible que grâce à la très grande compréhension et à l'appui de l'Abbé Curry. Remarquons aussi qu'il n'y a eu en Angleterre, jusqu'à présent, que deux enquêtes de ce type maintenant si courant dans de nombreux pays : celle de Shildon en 1955 et celle de l'abbé Langdale, faite à Eastcote près de Londres, le dernier dimanche de l'Avent 1954, et dont les résultats ont été publiés par la revue *New Life* et par le bulletin paroissial de mars 1955. Le Pr. M. P. Fogarty a recensé les catholiques du petit village d'Aberystwith dans le pays de Galles au moyen, et de questionnaires distribués après la messe pour être rapportés la semaine suivante, et d'enquêteurs (étudiants) passant dans les maisons. Il a publié quelques réflexions sur cette enquête dans le numéro de juin 1956 de la revue *Blackfriars*.

(9) Il nous semble que la question du domicile devrait toujours être supprimée dans les questionnaires utilisés dans les petites villes, où tout le monde est connu — même lorsqu'on ne pose que des questions sur l'état civil des enquêtés — car, autant ce renseignement est intéressant dans une ville importante pour situer les catholiques et délimiter les îlots peuplés de pratiquants et ceux où l'Eglise n'est pas représentée, autant elle est inutile et même gênante dans les petites villes. Nous avons été étonnée par le nombre de personnes qui nous ont déclaré, après l'enquête, que révéler leur âge leur était des plus désagréables, mais que le questionnaire étant anonyme, cela leur avait paru moins difficile...

(10) — Nombre de garçons et de filles.

— Age.

— Ecole fréquentée : catholique ou non-catholique et à quel endroit ?

Cette dernière question, toujours importante en Angleterre, l'était particulièrement à Shildon, en raison de la situation locale. En effet il n'y a pas d'école catholique à Shildon, mais à Croundon et à Bishop Auckland. Croundon est proche, mais y envoyer de jeunes enfants présente des inconvénients : la classe est terminée à 15 h. 30 pour les petits, mais l'autobus ne part qu'à 16 h. 20. Dès 5 ans donc les enfants attendent dans la rue, été comme hiver, sans aucune surveillance. De plus, les parents n'appartenant pas à la paroisse de Croundon doivent payer le déjeuner de leurs enfants et les frais de transports pour les plus de 13 ans. La municipalité prend en charge les transports des plus jeunes, d'après les accords passés entre le Ministère de l'Education et le « Catholic Education Council ». Ces accords ont pour but de faciliter le choix des écoles d'après les convictions religieuses.

(11) — Quels sont les enfants qui prient avec leurs parents ?

— Quelles prières disent-ils avant d'aller dormir ?

— Les enfants, élèves d'établissements non-catholiques vont-ils à la réunion de prière quotidienne ? (Assembly).

Il n'y a pas en Angleterre d'école « laïque » au sens français du terme. La prière du matin (comprenant prières et cantiques) est faite solennellement dans les écoles d'Etat, tous les élèves se réunissent dans la grande salle de l'école (hall), chaque professeur accompagnant sa classe, et le directeur dirige cette prière « undenominational » : elle se veut neutre et pouvant s'appliquer à toutes les confessions chrétiennes. La hiérarchie catholique anglaise interdit aux enfants catholiques de participer à ce service religieux.

B. — Démographie.

Shildon, dans le comté de Durham, diocèse de Hexham et Newcastle, est une cité d'ouvriers, aux rues bordées de maisons uniformes d'un étage, accolées les unes aux autres (*Council Houses*). Elle compte 15.000 habitants. Les « sectes » dissidentes qui ont connu un très vif succès dans tout le Nord de l'Angleterre au siècle dernier ont construit à Shildon de nombreuses chapelles, proches les unes des autres et que l'on voit encore, un peu en retrait des maisons, dans un jardin ou sur une placette, des deux côtés de la rue principale. La plupart sont aujourd'hui désaffectées (12).

Village de 413 habitants en 1800, Shildon s'est développé rapidement avec l'emploi de la machine à vapeur et grâce à la présence de houille sur son territoire et de fer à proximité. Les mines, pour la plupart à ciel ouvert, sont maintenant abandonnées à l'exception de trois puits qui étaient encore en exploitation à la fin de 1957. L'usine de construction de locomotives (*Railway works*) employait, au moment de l'enquête, près de 5.000 ouvriers (13). L'industrie textile est de création récente.

1) La population globale de Shildon (14).

Si nous prenons le chiffre de la population en 1800, soit 413 habitants, comme indice 100, nous trouvons l'indice 3.500 pour 1952. Mais le rythme de croissance, reflet de l'état économique non seulement de la ville et de la région, mais même du pays tout entier, a varié selon les périodes. En 1800, Shildon est un village ; en 1825, création des premières locomotives. Les ateliers attirent les travailleurs qui vont affluer de plus en plus avec l'expansion des usines. En 1881, la population du début du siècle est multipliée par 26. C'est entre 1860 et 1880, période de l'établissement du réseau ferroviaire, que l'accroissement a été le plus rapide. Au moment où éclate la guerre de 1914, le chiffre de la population est à son point maximum.

Puis, entre les deux guerres, décroissance rapide due à la crise économique (15).

(12) Cette prolifération de chapelles, souvent influencées par le renouveau Wesleyen parti de Newcastle traduit une ouverture au religieux, une inquiétude qui n'était pas satisfaite par l'Eglise établie. De nos jours encore, des réformateurs comme le Baptiste Américain, Billy Graham, par exemple, connaissent un succès immense en Angleterre.

(13) Nous avons appris, au cours de notre dernier séjour (mars 1959), que des ouvriers avaient été licenciés, que beaucoup craignaient de subir la même mesure et que le travail facultatif du dimanche matin avait été supprimé, en raison de la moins grande demande en locomotives à vapeur.

(14)

ANNÉE	POPULATION	ANNÉE	POPULATION
1800	413	1922	17.660
1825	2.300	1931	15.620
1860	4.700	1939	13.770
1880	11.000	1952	14.480

(15) Des hommes de Jarrow sont partis chercher du travail à Londres. Connor, un Irlandais, avait une boutique en face de l'Eglise Saint-Bede, et les hommes s'y rencontraient avant et après la messe. Quand certains avaient trouvé du travail et un logement, ils le faisaient savoir — et ainsi tous ceux venant de Jarrow ou de la Tyne savaient qu'à certains moments de la semaine, ils trouveraient quelqu'un les attendant à un certain endroit de Hyde Park et qui les aiderait dans leurs débuts. Cette place était appelée « Connor's Corner » (le coin de Connor).

Les hommes et les femmes ont quitté Jarrow en très grand nombre et la ville était complètement morte au moment où une fabrique de bombes a été créée dans le plan de réarmement.

Il est permis de supposer que le chiffre de 1939 (13.770 habitants) n'est pas, en fait, le chiffre le plus bas atteint pendant cette période : il y avait probablement encore moins d'habitants en 1936 ou en 1937, et la remontée a dû commencer en 1938, lorsque d'anciennes usines ont été réouvertes et de nouvelles créées, telle celle d'armement d'Aycliffe.

La conséquence de ces départs massifs suivis d'arrivées tout aussi massives, est qu'une partie importante de la population n'a pas d'attaches dans la ville. Et le renouvellement a été probablement encore plus important que ne le montrent les chiffres car, en fait, seuls les hommes qui avaient laissé leur famille à Shildon sont revenus. Les autres, dans la plupart des cas, se sont installés là où ils avaient trouvé du travail. La population actuelle, telle qu'elle ressort du recensement de 1951, est une population assez jeune comme le montre le tableau suivant (16) :

Années de naissance	Hommes	Femmes
1862 à 1871	73	70
1872 à 1881	364	387
1882 à 1891	553	745
1892 à 1901	880	847
1902 à 1911	1.082	1.024
1912 à 1921	1.076	1.064
1922 à 1931	1.013	1.093
1932 à 1941	982	973
1942 à 1951	1.238	1.258

(16) L'indice de vieillesse (rapport du nombre d'habitants de 60 ans et plus au nombre de jeunes de moins de 20 ans) est de 47 % soit inférieur à la moyenne de l'Angleterre.

La population active se répartit ainsi (juillet 1952) :

	Hommes	Femmes	Total
Mines.....	727	1	728
Constructions fer.	2.404	61	2.465
Textiles.	223	597	820
Bâtiment	165	2	167
Transports.....	99	11	110
Commerce.....	72	110	182
Services.....	132	136	268

Rappelons que ce tableau ne tient pas compte du domicile et que ces chiffres, qui datent du recensement de 1952, sont dépassés maintenant, du moins pour les usines de textile et pour l'usine de construction ferroviaire. En effet, ces usines se sont agrandies depuis 1952 ; elles ont eu à répondre à des commandes accrues, ce qui a provoqué, en 1955, l'institution du travail du dimanche matin, qui a eu de graves conséquences non seulement sur la pratique religieuse des travailleurs, à quelque confession qu'ils appartiennent, mais aussi sur leur vie familiale tout entière. Actuellement, on assiste à des licenciements, la construction des locomotives à vapeur étant en régression. Remarquons néanmoins que les trois branches de l'industrie qui occupent le plus de personnel sont : la construction de matériel ferroviaire, qui emploie environ la moitié des travailleurs de Shildon ; les usines de textile synthétique ; les mines, qui n'occupent plus que 15% des ouvriers. Remarquons, d'autre part, l'absence de membres des professions libérales (17) et plus généralement de cadres, leur nombre étant inférieur à 1% de l'ensemble des salariés de Shildon. Les faibles pourcentages de commerçants et d'employés compris sous le terme général de « services » sont caractéristiques d'une ville-dortoir.

La ville, comme nous l'avons indiqué, s'était développée d'abord à partir des mines, mais en une vingtaine d'années celles-ci ont perdu leur prépondérance. En 1929, époque où la population de la ville diminuait mais était tout de même supérieure à celle d'aujourd'hui, les mineurs formaient les 53% de la population active masculine et Shildon pouvait encore être considérée comme ville minière. En 1953, les mineurs n'étaient plus que 18%. Pendant ce temps, les usines de chemin de fer qui employaient 32% des travailleurs en 1929, avaient presque doublé leur personnel qui représentait en 1952 60% des travailleurs. La grande crise de l'entre-deux-guerres a hâté encore cette évolution. Cette substitution du centre d'attraction change la vie de Shildon, dont le rythme dépend maintenant en grande partie des horaires de l'usine.

Les femmes ne représentent que 20,7% du total des travailleurs de la ville ; 26% de la population active féminine réside à Shildon même. Ce pourcentage paraît faible pour une ville totalement ouvrière. La seule branche d'industrie où les femmes sont majoritaires est celle des textiles (usines de fourrures et de fibres synthétiques sont en plein développement) ; 73% des travailleurs y sont employés.

(17) Nous ne connaissons pas le nombre exact pour la population globale, mais nous savons, ce qui donne un ordre de comparaison, qu'il n'y a qu'un « manager » (directeur) et un médecin parmi les catholiques. Il y a aussi une institutrice catholique, mais comme elle enseigne à Bishop Auckland, et non à Shildon, elle ne pourrait être comptée dans le tableau ci-dessus.

Le développement de ces dernières usines retient de plus en plus de femmes dans la ville.

Un autre phénomène récent et peut-être plus important : la cessation du travail par un nombre considérable de femmes dès que les salaires de leurs maris deviennent suffisants. Dans presque tous les jeunes ménages que nous avons rencontrés, la femme qui avait travaillé avant son mariage et exercé parfois un métier pénible, restait maintenant chez elle.

2) *Le groupe catholique.*

Shildon forme une seule paroisse comprenant 650 catholiques (18), soit 4,4% de la population de la ville, dans laquelle ils sont dispersés. L'église a été inaugurée en 1931 et il n'y a pas de chapelle secondaire. Le curé actuel est en fonction depuis 1951.

Cette petite minorité évolue-t-elle suivant le même rythme que la population globale ? Se distingue-t-elle de l'ensemble ou possède-t-elle les mêmes caractéristiques ?

Le graphique 1 montre l'évolution comparée de la population de la ville et des catholiques. Les chiffres respectifs de la population en 1931 ont été pris comme indice 100. La coupure de la courbe de la population catholique vient du manque de renseignements concernant les années 1939 à 1945, années pendant lesquelles le carnet de visites du curé n'a pas été tenu régulièrement à jour. Notons immédiatement que les grandes différences dans l'évolution des deux populations ne doivent pas nous étonner, étant donné que la population catholique initiale est si petite que les apports prennent très rapidement une proportion considérable. Trois remarques se dégagent pourtant de l'examen du graphique :

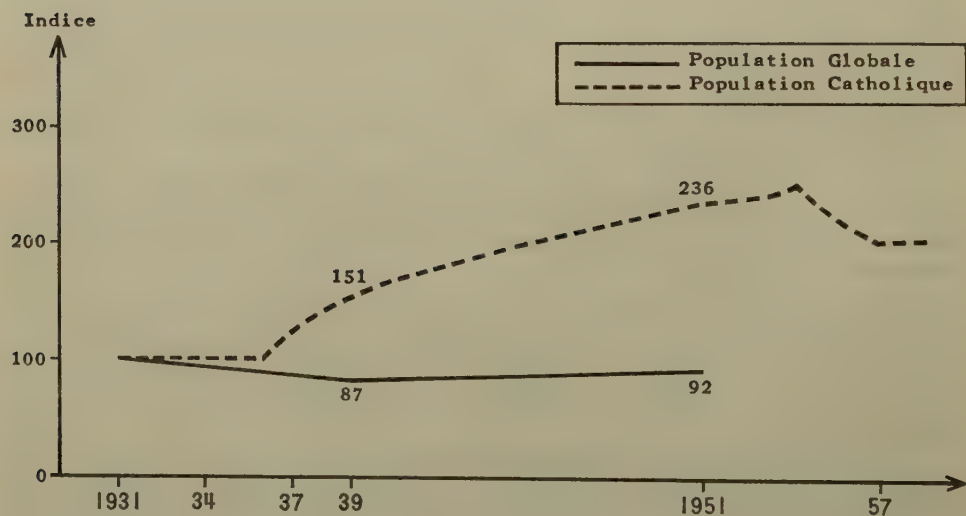
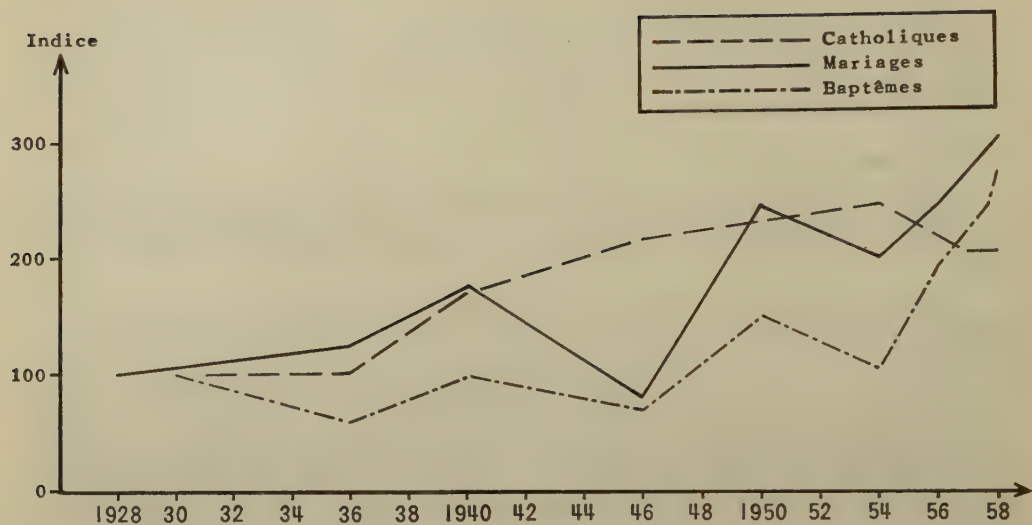
a) La population catholique a subi une baisse très marquée de 1935 à 1938, avec un minimum en 1937 où 290 catholiques seulement étaient à Shildon. Les autres, victimes de la crise générale, ont été forcés par le chômage à partir chercher du travail. Cette évolution, parallèle à celle de l'ensemble de la population, est le fait d'un groupe catholique composé principalement d'ouvriers, tributaires des mêmes phénomènes économiques et sociaux que les autres travailleurs, et nous confirme dans notre supposition que la population globale a dû être inférieure en 1936 et en 1937 à ce qu'elle était en 1939 ;

b) Les catholiques sont environ 700 après la guerre, mais nous ne savons ni quand ni comment s'est effectuée l'augmentation. Vraisemblablement et pour une très large part, de la même façon que s'est accrue la population globale : par l'arrivée de nouveaux travailleurs ;

c) On note une baisse depuis 1956 : les catholiques passant de l'indice 236 pour 1951, à l'indice 215. Est-ce un phénomène momentané ou l'amorce d'un mouvement plus important ? On peut se demander aussi si ce mouvement correspondrait à celui de la population globale, sur lequel nous manquons de données certaines. Seuls les licenciements dont nous avons parlé nous inclineraient à émettre cette hypothèse.

Mais la communauté catholique enregistre-t-elle de nombreux départs hors de la localité ? On ne cite que des élèves partant dans des écoles éloignées ou des jeunes allant faire leur service militaire. Serait-ce l'effet de défections ? Certains faits tendraient à le prouver : le curé connaît 72 catholiques qui se sont mariés hors de l'Eglise entre 1951 et 1959 (dont 20 entre novembre 1957 et mars 1959).

(18) 227 hommes, 246 femmes, 177 enfants.



La plupart ont contracté un mariage civil (*Registry Office*), mais certains se sont mariés dans l'Eglise Anglicane. Ces défections sont un fait nouveau, si elles existent à une grande échelle. Mais il serait nécessaire que des études plus étendues confirment ou infirment cette impression donnée par une étude très partielle puisqu'elle ne porte que sur une ville. En revanche, le nombre des conversions est infime : 2,9 et 3,5 conversions annuelles pour les deux périodes 1940-1950 et 1950-1957.

Dans des groupes fermés, à forte tradition religieuse et surtout dans le passé, l'étude de la courbe d'évolution des baptêmes permet d'avoir une vue d'ensemble de la vitalité de la population catholique d'une ville. Il semble au contraire, du moins dans cette ville ouvrière aux brassages nombreux et rapprochés, et c'est une situation récente, que la courbe des mariages soit beaucoup plus significative, et que c'est elle qui donne tout son sens à la courbe des baptêmes qui la complète (19). Ici, le mariage célébré religieusement est une prise de position personnelle de jeunes gens qui subissent peu de contrainte de la part de la communauté ecclésiale mais une certaine influence anti-religieuse ou tout au moins areligieuse dans le travail et leurs loisirs. Ainsi, les baptisés, et spécialement ceux qui épousent un non-catholique, posent un acte de foi lorsqu'ils se marient à l'église. Il leur paraît ensuite logique de faire baptiser leurs enfants.

Le graphique 2, comparaison entre les différentes courbes — mariage, baptême et population catholique (20) ramenées au même indice (l'année 1930 étant choisie comme indice 100) — montre que le nombre de mariages est proportionnellement beaucoup plus élevé que celui des baptêmes (21) par rapport à l'année prise pour origine. Alors que la population catholique est passée de l'indice 100 à l'indice 215, les mariages et les baptêmes ont triplé en trente ans, bien que ce soit là un phénomène récent, surtout en ce qui concerne les baptêmes. Jusqu'en 1954, le décalage était net et les baptêmes n'augmentaient pas du tout au rythme où s'accroissait la population catholique. De 1935 à 1954, le taux des baptêmes (22)

(19)

ANNÉES	BAPTÊMES	MARIAGES	SÉPULTURES
1926.....	17	—	5
1928.....	17	9	16
1930.....	17	5	11
1932.....	20	8	13
1934.....	19	16	18
1936.....	10	19	8
1938.....	13	9	7
1940.....	17	16	9
1942.....	18	10	7
1944.....	12	11	9
1946.....	12	7	12
1948.....	20	14	12
1950.....	22	21	21
1952.....	17	15	13
1954.....	18	18	8
1956.....	32	22	9
1958.....	50	30	9

(20) Une comparaison entre la population globale de la ville et le groupe catholique serait intéressante à ce niveau, mais nous n'avons pas encore en mains les données concernant les naissances, mariages, enterrements pour l'ensemble de la ville.

(21) Nous avons considéré comme « baptisés » tous les enfants ayant des « parrains », et comme « convertis » les adultes et les jeunes qui avaient des « témoins » au lieu de parrains, ce qui signifiait qu'ils s'étaient convertis de l'anglicanisme.

(22) Le taux a été calculé suivant la méthode utilisée pour le calcul du taux de natalité générale, c'est-à-dire en rapportant le nombre de baptêmes célébrés en deux ans au nombre moyen de catholiques pour cette période.

évolue entre 1,8 et 2,9 pour passer ensuite brusquement à 4,6. De même, pendant ces mêmes périodes, un mariage catholique est célébré pour 38,54 puis 35 personnes. Les 72 mariages signalés depuis 1951 représentent une moyenne de 18 tous les deux ans.

On peut par ailleurs se demander si cet accroissement du nombre des mariages catholiques, puis du nombre de baptêmes, n'est pas dû, en partie, à l'apostolat mené depuis sept ans par le curé actuel auprès des jeunes gens, spécialement dans le cadre de la J.O.C. Mais peut-être ce phénomène d'accroissement du nombre des enfants est-il général et s'inscrit-il dans un ensemble ? La comparaison avec le reste de la population de la ville sera sur ce point ultérieurement nécessaire. Nous tenterons, d'autre part, de distinguer dans notre examen des questionnaires remplis par les messalisants ce qui peut n'être que phénomène démographique de ce qui peut être un renouveau religieux.

C. — La pratique religieuse.

1) Les « messalisants » d'après les enquêtes de 1955 et 1957.

En 1955, 34% des catholiques assistent à la messe dominicale (192 adultes et 46 enfants pour 700 catholiques). Cela représente une forte minorité d'après l'échelle établie par le Chanoine Boulard, du moins si l'on suppose catholiques les populations françaises qui lui servent de termes de comparaison. Il serait bon de pouvoir faire des comparaisons pour savoir si l'on peut considérer que 34% de pratiquants est pour l'Angleterre une forte ou bien une faible minorité.

En 1957, 12,2% des présents n'ont pas rempli le questionnaire : les pratiquants représentent 35% des catholiques, le total des catholiques ayant diminué depuis deux ans. On constate : une grande disproportion entre le nombre d'hommes et le nombre de femmes ; alors qu'en 1955 les hommes représentaient près de la moitié des messalisants avec un nombre égal aux 9/10^e de celui des femmes, ils ne sont plus en 1957 qu'un peu plus du tiers du total (en excluant les non-réponses) et avec un nombre égal aux 6/10^e de celui des femmes.

	Heures	Hommes	Femmes	Sans réponse	Total
1955.....	9 h.	25	56		81
	11 h.	66	45		111
	Total ...	91	101		192
1957.....	9 h.	25	53	10	88
	11 h.	32	41	11	84
	Total ...	57	94	21	172

Sur de si faibles chiffres, les différences par tranches d'âge sont peu significatives et on sera surtout sensible à la diminution d'ensemble de la pratique. Il n'est pourtant pas sans importance que ce soit chez les jeunes hommes de 20 à 30

ans que la diminution soit la plus forte et que, pour les femmes, seule la tranche située entre 20 et 30 ans fasse preuve d'une différence nettement positive.

Le nombre de jeunes de 15 à 20 ans est relativement important, mais la chute se produit immédiatement après la vingtième année : mariage, retour du service militaire, fin de l'appartenance à des groupes de jeunes (boy's club, J.O.C.) et insertion dans la vie ouvrière adulte. D'autre part, entre 1955 et 1957, la variation de la répartition entre les âges tend à accuser un vieillissement, si minime soit-il, du groupe des messalisants.

Répartition professionnelle des messalisants en 1955 et 1957.

	Trav. man.	Com- merce	Empl. bureau	Ser- vices	Prof. libér.	Re- traités	Ména- gères	Sans répons.
H. 1955	56	6	6	6	3	5		9
1957	30	6	9	1	5	5		0
F. 1955.....	22	5	6	7	5		66	3
1957.....	15	10	7	4	2		64	0

Les tableaux de la répartition professionnelle nous renseignent sur la physionomie de l'auditoire plus que sur les différences de pratique entre les catégories, la répartition n'ayant pu être faite pour l'ensemble du groupe catholique. Les différences entre les deux consultations peuvent, d'autre part, s'expliquer par des variations dans la composition du groupe des catholiques, comme par des variations de la pratique. Enfin, sur de si petits chiffres, les différences purement aléatoires sont possibles. Aussi les remarques suivantes n'ont-elles qu'une valeur hypothétique.

Nous noterons en premier lieu l'importance de la catégorie « ménagères » et sa tendance soutenue. En revanche, les travailleurs manuels sont en perte de vitesse (23), les commerçants et les employés de bureau et des services, moins nombreux dans leur ensemble, restant presque stationnaires.

2) Quelques résultats propres à l'enquête de 1957.

a) Fréquence de la Communion.

On a dû distinguer les hommes et les femmes en raison du nombre élevé de « mariages mixtes » : en effet, un seul des deux conjoints souvent assiste à la messe. La majorité des messalisants communique souvent : 37 sur 57 des hommes de plus de quarante ans, bien que ce soit parmi eux que l'on rencontre le plus de cas de communions aux seules grandes fêtes. Très rares sont les messalisants qui ne communient jamais. Seules deux femmes déclarent ne communier qu'une fois par an. Il semble donc que dans l'ensemble nous n'ayons pas affaire à une pratique fondée sur la seule obligation.

(23) Les travailleurs de l'usine de constructions ferroviaires qui étaient 34 en 1955, ne sont plus que 8 en 1957. Ils sont donc 26 de moins à assister à la messe en 1957. C'est leur disparition qui a causé cette chute importante du nombre des travailleurs et par là-même du nombre des hommes, dans l'assemblée dominicale.

La variable « situation de famille » ne semble pas affecter la fréquence de la communion chez les hommes. Chez les femmes, par contre, les célibataires et celles qui ont contracté un mariage catholique communient, dans l'ensemble, de façon nettement plus fréquente que celles qui ont contracté un mariage mixte (29 célibataires sur 35 et 26 mariées à un catholique sur 30, contre 17 sur 29 pour les mariages mixtes, communient plus fréquemment qu'aux seules grandes fêtes).

Si nous examinons la communion en fonction du métier exercé, nous nous apercevons que ce sont les travailleurs manuels qui ont sur ce point une pratique moins intense puisque sur 30, 19 communient souvent, 8 aux grandes fêtes et 3 une fois par an. Par contre, sur les 15 travailleuses, presque toutes communient et 10 communient plus souvent qu'aux grandes fêtes. Ce sont les ménagères, dont la plus grande partie ont plus de quarante ans, qui communient le moins, 10 ne communiant qu'aux grandes fêtes, ce qui est un nombre important pour cette catégorie, 2 jamais, et une ne répond pas. Moins influencées par le contexte général, conservent-elles plus comme une tradition l'habitude de communier aux grandes fêtes ?

b) Nombre d'enfants en fonction du type de mariage.

Les familles catholiques ayant encore actuellement la réputation d'avoir de nombreux enfants, il était intéressant de rechercher si cette opinion était justifiée dans cette ville. Il est certain que l'échantillon étudié est très petit et que d'autre part de nombreuses femmes peuvent encore avoir des enfants. Cependant une telle étude pouvait être tentée, au moins à titre indicatif. Pour cela, nous avons calculé le nombre d'enfants dans le groupe de messalisants, en conservant séparés les « mariages catholiques » des « mariages mixtes », bien que ces derniers fassent partie du groupe suivant normalement les prescriptions de l'Eglise, puisqu'ils pratiquent et que leurs enfants sont baptisés ; cela pour déceler, si elle existe, l'influence que pourrait avoir un conjoint non-catholique. Nous n'analyserons que les données concernant le groupe des femmes, celui des hommes montrant la même structure.

Si nous examinons les totaux (24), nous voyons que : 30 femmes (mariages catholiques) ont 68 enfants, soit un taux de 2,3 et 29 femmes (mariages mixtes) ont 76 enfants soit un taux de 2,6. En bref, un taux moyen de 2,4 très proche de celui de l'Angleterre (2,2), ce qui ne justifie guère cette réputation de familles très nombreuses.

Le groupe des messalisants forme donc une minorité dans un ensemble catholique qui n'aurait, semble-t-il, avec l'Eglise d'autres liens que ceux des actes saisonniers (baptêmes, premières communions, mariages, enterrements) et cette minorité a subi encore une forte diminution depuis deux ans par le départ de nombreux hommes employés à l'usine de construction ferroviaire, mais aussi de quelques femmes, travailleuses également.

(24)

MARIAGES CATHOLIQUES

2	ont	0	enfant	=	0
14	—	1	—	=	14
5	—	2	—	=	10
2	—	3	—	=	6
4	—	4	—	=	16
1	—	6	—	=	6
1	—	7	—	=	7
1	—	9	—	=	9

soit 30 femmes qui ont 68 enfants s

MARIAGES MIXTES

5	ont	0	enfant	=	0
5	—	1	—	=	5
6	—	2	—	=	12
4	—	3	—	=	12
3	—	4	—	=	12
3	—	5	—	=	15
1	—	6	—	=	6
2	—	7	—	=	14

soit 29 femmes qui ont 76 enfants

Cette communauté paroissiale montre une pratique religieuse traditionnelle, où l'assistance à la messe s'accompagne souvent de communion, mais où la vie religieuse est rarement manifestée en famille, par des gestes collectifs de prière, par exemple. Ainsi, nous serions tentés de penser, si nous nous contentions de ces données acquises par un examen des réponses fournies par les messalisants, que nous nous trouvons en présence d'un groupe fermé, dernier reste d'une paroisse en déclin et où les jeunes quittent l'Eglise, aussitôt après l'école, ou, au plus tard, après leur mariage, lorsqu'ils ont été parmi les rares ayant appartenu à un mouvement apostolique.

Mais une observation plus familière, dont nous ne pouvons donner ici qu'un très bref aperçu, montre que ce jugement doit être nuancé.

D. — Notes sur la vie paroissiale.

1) *Vie liturgique* (25).

Les messes du dimanche (26) étaient célébrées en 1957 à 9 h. et 11 h. du matin, donc à des heures, comme nous l'avons déjà remarqué, qui ne conviennent pas du tout aux travailleurs faisant des heures supplémentaires. Une jeune fille, jociste, nous a précisé que son père avait besoin de ce gain supplémentaire, mais qu'il allait à la messe les dimanches où il ne travaillait pas et que, de toute façon, il assistait toujours à la Bénédiction du Saint-Sacrement (27) de l'après-midi. Il peut paraître surprenant de placer sur le même plan ces deux actions liturgiques.

Ajoutons que cette solution n'était adoptée que par les chrétiens convaincus. Beaucoup d'autres, et cela se confirme depuis l'arrêt du travail du dimanche, ont progressivement cessé toute pratique.

2) *Mouvements et organisations d'Eglise*.

L'examen des questionnaires remplis par les messalisants a révélé que peu de pratiquants appartenaient à une organisation d'Eglise. Cependant, il existe des paroissiens membres de mouvements d'Eglise qu'un examen superficiel ferait écarter du groupe chrétien, parce que ne pratiquant pas régulièrement.

Les organisations (28) d'adultes ayant suffisamment d'adhérents pour que

(25) Il peut être nécessaire de rappeler qu'il n'y a pas, en Angleterre, de décisions communes des évêques valables pour l'ensemble du pays, ce qui est parfois une cause d'étonnement pour les fidèles : « Pourquoi ce qui est bon dans un diocèse est mauvais dans un autre ? ». — Dans ce diocèse de Hexham et Newcastle où se trouve Shildon, la messe dialoguée qui pourrait être célébrée dans de nombreux autres diocèses était encore interdite au mois de novembre 1957.

(26) Messe pendant laquelle les enfants disent à haute voix des prières et chantant des cantiques — efforts vers une participation plus active que dans la messe basse. Signalons que l'instruction de la Sacrée Congrégation des Rites du 3 septembre 1958 : « De Musica Sacra et Sacra Liturgia... » a été publiée dans une traduction américaine par la revue irlandaise *The Furrow* dans son numéro du mois de janvier 1959. A notre connaissance, deux évêques, celui de Screwsbury et celui de Middlesbrough ont consacré, soit une lettre pastorale de Carême, soit un « Memorandum » (3 pages imprimées) à recommander de « faire prendre une part active aux laïcs dans le culte liturgique de l'Eglise et spécialement dans la messe ». Le *Catholic Herald* (hebdomadaire) a cité et commenté le 18 mars 1959 de très larges passages extraits de la Lettre Pastorale de Mgr Montini (février 1958) sur la liturgie.

(27) Cette action liturgique est très vivante dans cette paroisse. Les chants sont allégres et à pleine voix, fait assez rare dans les églises catholiques anglaises, et qui provoque des échanges fréquents de lettres entre les éditeurs de journaux catholiques et des convertis de l'anglicanisme qui, habitués au chant, ne comprennent pas ce qui leur paraît être l'apathie de leurs nouveaux coréligionnaires.

(28) Nous espérons étudier plus en détail la vie et l'organisation des principaux mouvements catholiques anglais au cours d'un prochain travail.

des réunions soient possibles sur le plan de la ville sont, pour les hommes, les « Chevaliers de S. Colomban » et, pour les femmes, la « Ligue des Femmes Catholiques ». Un homme est affilié à la « Guilde sociale catholique » et une paroissienne au « Graal ». Ce sont ces derniers qui sont toujours prêts à coopérer avec le curé et qui s'inquiètent de l'état de la communauté catholique.

Les jeunes ont des clubs, où des activités dirigées leur sont proposées pendant leurs loisirs, et un Mouvement d'Action catholique qu'ils dirigent eux-mêmes, avec l'assistance d'un prêtre. Les activités du club de filles semblent tendre à la formation d'une « pré-J.O.C. ». Cependant les responsables, insuffisamment formées, disent rencontrer des difficultés pour apprendre à ces adolescentes d'une quinzaine d'années à ne pas exécuter passivement ce qui leur est demandé, mais à prendre progressivement des responsabilités à leur taille et à s'intéresser aux autres.

La Y.C.W. (29) est implantée dans la ville depuis 1951, date de l'arrivée du curé actuel. Le jeudi 7 novembre 1957 nous avons eu la possibilité d'assister au « Rallye » de ce mouvement à Middlesbrough. Participaient à cette réunion, présidée par l'évêque Brunner et dirigée par trois responsables locaux, 350 à 400 jeunes travailleurs de la ville et des environs, avec une très forte majorité de garçons. De Shildon, 17 Jocistes s'y étaient rendus, bien que la ville soit à 3/4 d'heure de trajet en car, que les prix des transports fussent assez élevés pour de jeunes travailleurs et que ceux-ci dussent reprendre le travail le lendemain matin. Nous avons été frappée par le sérieux avec lequel ces jeunes travailleurs écoutaient un compte rendu du Rassemblement National de Rome (1957), un rapport sur un problème social, celui des jeunes à la sortie de l'école, ainsi que les discours de l'évêque et de l'aumônier national. Notons, que quelques Jocistes de Shildon sont revenus à une pratique régulière.

Pendant notre séjour, nous avons également assisté à diverses rencontres d'un groupe d'adultes en formation, dépendant du « Family and Social Apostolate », ainsi qu'à une réunion de personnes d'âges et de milieux différents, embryon possible d'une assemblée paroissiale.

Le groupe de jeunes foyers comprenait cinq couples ayant tous contracté un mariage mixte. L'initiative en revenait à deux jeunes femmes, anciennes jocistes, et à un homme, militant syndicaliste chrétien. Ces jeunes foyers sont, pour la plupart, non-pratiquants. Mais l'appartenance au catholicisme et, plus encore, le fait d'avoir été jocistes, semble poser à plusieurs de leurs membres des exigences particulières en matière de solidarité, de vie personnelle, d'éducation des enfants.

3) *Réunion paroissiale.*

A la suite de l'enquête dominicale et une fois les premiers décomptes effectués, des discussions ont eu lieu avec divers habitants de Shildon et une réunion a été organisée, comprenant une quinzaine de personnes, hommes et femmes, les uns représentant les groupes existant sur la paroisse, les autres venus individuellement parce que se sentant responsables de la ville avec le curé. Les premiers résultats leur ont été communiqués et ont été examinés avec eux, afin qu'ils découvrent les problèmes qui les concernent et prennent effectivement en charge leur paroisse. Ainsi prenait corps un embryon d'« équipe paroissiale ». A la fin de la réunion ont été prises quelques décisions d'ordre pratique, comme le ramassage des enfants du

(29) Young Christian Workers, la J.O.C. anglaise.

voisinage pour les emmener à la messe, lorsque les parents travaillent ou ne s'en occupent pas.

Ainsi, ce qui ressort d'un examen, même sommaire, de la vie du groupe catholique dans son sens large, c'est qu'il serait faux de croire cette paroisse morte, capable tout au plus de garder des vieillards et des enfants. Il existe, au contraire, un noyau dynamique, apostolique et jeune. Ce noyau germe en milieu ouvrier : les jeunes femmes, en particulier, ont travaillé en usine et leur maris sont peintres, mineurs, employés à l'usine de chemin de fer, etc.

Conclusion

Shildon est donc une ville ouvrière, cité-dortoir dans laquelle est insérée une minorité catholique, dont la composition professionnelle et sociale est semblable à celle de la population globale et soumise aux mêmes influences du milieu, des lois économiques, etc.

Un tiers de ces catholiques sont des pratiquants dominicaux, dont la religion semble réduite, à première vue, à une pratique traditionnelle et dont l'évolution donne l'impression d'une paroisse catholique en déclin. Cependant, si nous tenons compte d'autres aspects, à savoir la recherche liturgique, qui traduit un besoin profond de mieux participer à la vie de l'Eglise, le groupe de jeunes foyers ouvriers, néophytes, non encore parvenus à la pratique sacramentelle, mais déjà « missionnaires », l'équipe inter-milieus de prise en charge de la paroisse, et les données positives chiffrées que sont l'accroissement très important du nombre des mariages et des baptêmes célébrés à l'église depuis quelques années, la paroisse catholique de Shildon n'apparaît pas comme dépourvue de vitalité.

Reine GOLDSTEIN.

WHY THEY CHOSE ISRAEL ⁽¹⁾

INTRODUCTION

ASPIRING to a Jewish «home» in Palestine seemed more realistic than aiming for a Jewish «state» in 1897. That this state would be in existence in fifty years exceeded the expectations of the Jewish leaders who hammered out the Basel Program at the First Zionist Congress :

«Zionism strives to create for the Jewish people a home in Palestine secured by public law. The Congress contemplates the following means to the attainment of this end.

1. The promotion on suitable lines of the colonization of Palestine by Jewish agricultural and industrial workers.
2. The organization and binding together of the whole of Jewry by means of appropriate institutions, local and international, in accordance with the laws of each country.
3. The strengthening and fostering of Jewish national sentiment and consciousness.
4. Preparatory steps toward obtaining government consent where necessary to the attainment of the aim of Zionism ».

The Basel Program expressed a social movement already underway. It did not initiate the movement of Jews to Palestine. European societies «fostering Jewish national sentiment», such as the *Hovevei Zion*, had been in existence for several decades. Written in Hebrew, and debating the problems of a secular nationalist awakening, the periodical *Hashahar* was being read widely among the Jewish intelligentsia. Fifteen years before this Congress, the *Bilu*, an organization of young students from Russia, had disembarked at Jaffa to undertake the «colonization» of Palestine. They were met by already settled Jewish communities in Jerusalem, Safed and other cities. It is a general rule that organizations do not create social movements. They come into being in response to an already existing social need in order to facilitate its realization. The framers of the Basel Program understood that encouraging and making possible the «colonization of Palestine» would be their most effective undertaking.

(1) Cette étude, dont nous donnons ici la première publication imprimée, constituait, sous forme polygraphiée, le document inscrit sous la référence *Publication A-244* du Bureau of Applied Social Research de la Columbia University. Les formulations théoriques résultent d'une série d'études patronnées par l'American Foundation of Religion and Psychiatry (N.D.L.R.).

The subsequent growth of Israel may be traced in its statistics of immigration. The over a million Jews who quit lands in which some of their forefathers had dwelt for over two millenia for a new life in Palestine and Israel are part of a general migration of four million Jews throughout the world. However, in certain respects, the motivation and character of the Palestine-bound migrant differs.

Understanding this migration requires an examination of the social conditions existing in the lands of emigration and in Palestine and Israel. The very same conditions which led to the emigration also led to its verbal formulation at the Congress. This paper will analyze some of the conditions associated with Jewish *emigration* to Palestine (2).

Two chapters in the immigration story will not be discussed. One has to do with « the organization and the binding together of the whole of Jewry by means of appropriate institutions ». These organizations provided the financial facilities for transporting migrants (3), and acted in « obtaining government consent where necessary ». The other chapter concerns the process of absorption of immigrants in Palestine and Israel. A short concluding note will touch upon this process (4). Despite these deletions, it should be remembered that all three aspects of immigration are interrelated. Without the provision of facilities to transfer the immigrants, no large-scale emigration could have taken place. Were it not for the possibility of economic and cultural absorption within the Yishuv (Jewish community of Palestine and Israel), emigrants would not have been as likely to turn to Palestine and Israel (5).

BASIC FACTS

The pre-history of Zionist *Aliyah* (immigration of Jews to Palestine) may be said to begin with the coming of Abraham from Ur of the Chaldees or with the Hebrew invasion under the Judges. There is certainly some parallel to it in the return of the exiles from Babylon. Almost from the moment of the dispersion following the failure of Bar Kochba's revolt, a trickle of Jews made their way to « The Land of the Fathers ». Throughout the Middle Ages small bands of Jews fulfilled a religious pilgrimage to the Mount of Zion; they came from thirteenth century England and from fifteenth and sixteenth century Rome and Sicily. *Hasidim* from Central and Eastern Europe were more recent pilgrims. By the nineteenth century these European *Aliyot* were outnumbered by those from the Moslem lands of the Near East and North Africa. Though some of these immigrants might have been willing to consider themselves the precursors of a religious-nationalist « Return to Zion », it is doubtful that they would have assented to the role allotted them in the pre-history of a secular nationalist movement. True secular nationalist immigration may be said to have begun in 1882.

(2) The contemporaneous migration of Arabs to Palestine from the surrounding countries is also worthy of study but will not be treated in this article.

(3) The history of organizations involved in transporting Jewish migrants is told by Mark WISCHNITZER in *To Dwell in Safety*, Philadelphia, The Jewish Publication Society of America, 1948.

(4) The best general theoretical study of absorption is S. N. EISENSTADT's, *The Absorption of Immigrants*, Glencoe, The Free Press, 1955.

(5) Even a cursory exploration of the conditions associated with Jewish emigration is too complex a matter to be treated adequately in a single article. Consequently, this paper makes no pretense to a detailed account of this movement nor to exhaustiveness in the explanatory hypotheses.

Reliable data on Jewish immigration to Palestine during the Ottoman administration are difficult to obtain. However, it is estimated that between 1882 and 1903 some 20,000 immigrants arrived. This is commonly termed the First *Aliyah* consisting of young middle class students from Russia. They were followed by another wave of immigrants from Russia bearing a Socialist Zionist ideology. This Second *Aliyah* brought about 35,000 to Palestine between 1904 and 1914. During the first World War Palestine was a battleground and many potential emigrants were involved in the defense of their homelands. Consequently, immigration dropped off severely.

Better statistics are available from the British Mandatory period. The following Table summarizes Jewish immigration to Palestine from 1919 to the establishment of Israel in 1948 and from that date through 1955 according to the immigrant's country of birth.

Jewish Immigrants registered by Country of Birth (6)

<i>Country of Birth.</i>	Number of Immigrants	
	May 15, 1948 Dec. 31, 1955	1919 May 14, 1948
All countries	771,697	452,158
Asia	251,660	40,776
Turkey	35,278	8,277
Iran	27,660	3,536
Yemen	45,749	14,566
Aden	3,422	1,272
India	4,869	
Other Countries (mainly Iraq)	134,682	13,125
Africa	152,510	4,033
Tunisia, Algeria, Morocco et Tangier	98,834	994
Libya	32,681	873
Union of South Africa	732	259
Other Countries (mainly Egypt)	20,263	1,907
Europe	342,895	377,487
USSR	8,455	52,350
Poland	107,787	170,127
Rumania	121,968	41,105
Bulgaria	38,413	7,057

(6) *Statistical Abstract of Israel, 1955/56, Table 4.*

	Number of Immigrants	
	May 15, 1948	1919
	Dec. 31, 1955	May 14, 1948
Yugoslavia.....	7,778	1,944
Greece	2,336	8,767
Germany	8,692	52,951
Austria.	2,796	7,748
Hungary	15,056	10,342
United Kingdom	2,240	1,574
Netherlands	1,368	1,208
France	3,460	1,637
Italy	1,411	1,554
Czechoslovakia	18,943	16,794
Other Countries	2,192	2,329
America and Oceania.....	5,825	7,579
United States	1,815	6,635
Canada	332	316
Argentina.....	1,926	238
Other Countries — America	1,589	318
Australia and New Zealand	163	72
Not Stated.....	18,807	22,283

It is obvious from this table that immigration between the World Wars was primarily European. During the twenties a continued flow of immigrants from the USSR in the wake of the Revolution and the Civil War was accompanied by a movement of middle-class Jews from newly independent Poland. With the rise of Hitlerism the tide of immigrants from Germany and Austria increased. Jews quit Hungary and Rumania as Nazi influence reached those countries. The forties saw the flight of refugees from the holocaust engulfing Europe. Jews fled Greece and the Balkans. The remnants of European Jewry, the Displaced Persons, from most of the European countries, but principally of Polish origin, constituted the *Maapilim* (immigrants despite difficulties) of the immediate post-war years.

With the emergence of the State of Israel the character of immigration changed. Large numbers still came from Poland, Rumania, Hungary and Bulgaria. Communist regimes had taken power in these countries. This European *aliyah* now was supplemented by a large influx from North Africa, especially from Morocco and Libya. Many came from the countries of the Middle East; Iraq, Yemen, Iran and Turkey. Immigration from the United States, the world's largest Jewish community of some 5,000,000 has remained at a token 300 or so each year throughout. This immigration was not affected by the establishment of the State as was that from Latin America.

In view of the economic problems of life in Israel between 1948 and 1955, re-emigration has been surprisingly low. During this period, under 50,000, or about

6 per cent of the number immigrating, have emigrated. This number is unevenly distributed. Almost none returned to Bulgaria and Yemen while some 50 per cent of immigrants from the United States and the United Kingdom subsequently re-emigrated.

AN EXPLANATION

Methodological Problems of a Theory of Migration

A voluminous literature on migration reveals few attempts at explanatory generalizations. Most works simply record the history of migrations. The reason is not difficult to discern. The available statistics gathered by countries of immigration are extremely crude. They lack the penetrating questions needed to examine motives for emigrating. These data have not been assembled for theorizing about these motives but rather to serve as a rough guide for those concerned with the economic and cultural absorption of immigrants. Despite this handicap, it is possible to arrive at some tentative hypotheses regarding the factors leading to emigration through a comparison of these statistics with conditions in the countries of origin. The latter information may be gleaned from immigrants' correspondence, community records of emigrants and general knowledge of the political and economic situation in those countries.

Traditional Hypotheses on Emigration

Four types of theories, economic, political, psychological and cultural, have been invoked to explain emigration. The economic theories point to such elements as famine in the land of emigration or to population growth leading to a shrinkage of economic opportunity. The assumption is that migration moves from countries of poor to countries of better economic opportunity. A difficulty with this theory is that the poorest people in the world are not the most likely to emigrate. The theory becomes more credible when a change in economic status is considered rather than sheer poverty. Still, this theory inadequately explains emigration to Palestine and Israel. Many of the immigrants do not expect *Aliyah* to lead to economic improvement. Certain professional immigrants, such as lawyers, are especially likely to have lower economic status in Israel.

The political theories maintain that migrants seek political freedom and political power. While this is undoubtedly true, they shed little light on the immigration of those for whom concepts of political participation did not exist.

The cultural hypotheses hold that migrants seek an environment of people similar to them in values where they can find fuller cultural expression. This explanation accounts in part for migration to Palestine, but it does not reveal why an Arab Jew from Iraq felt he had more in common with a Jew from Germany than with his Moslem neighbor in Baghdad.

The psychological explanations often refer to some basic lack of security of the immigrant in his original land. The term « security » is left undefined and seems to be a catch-all for personality disturbances rooted in anti-semitism, economic pressures and psychopathology. The term becomes too vague to be helpful as an explanatory concept.

None of these theories fully clarifies the fanatical drive of Displaced Persons

to Palestine in the post-war years and their willingness to encounter the British blockade with violence despite the fact that certain Latin American and African countries offered better economic opportunities, a continuation of familiar Western European culture and more real security than the erupting Middle East. The suggestion that this was a consequence of the propaganda of Zionist agents in the DP camps is, while partly true, too simple an explanation for such a powerful social demonstration.

Two further weaknesses are apparent in the traditional theories. Delineating individual motives becomes impossibly complex for understanding a social movement. The mass migration to Palestine and Israel reflects a large number of individuals making a similar decision. This implies a broad sector with a similar psychological need. In such a case it is more fruitful to search for social structural conditions which give rise to these common needs or motives.

A second weakness is in the tendency to look upon emigration simply as an act on the part of the emigrants designed to achieve their own goals. This is reflected in popular explanations of emigration in terms of a yearning to return to Zion, a desire to escape from anti-semitism or from the economic oppression on the middle classes in Communist countries. Emigration also may be viewed as a consequence of some change in the relationship between the potential emigrants and their environment. It is worthwhile to look at both the attitudes of the emigrants and of the others in their environment. Emigration may also be thought of as an act on the part of the peoples left behind. It is as important to understand what the Germans wanted to accomplish in becoming *Judenrein* as to understand the Jews' desire to escape Naziism.

Each of the above theories validly explains certain aspects of the situation. This paper will call attention to certain religious-type elements in the situation. An hypothesis will be suggested which will supplement rather than replace the economic, political, psychological and cultural explanations. It will provide another perspective upon elements from all of these theories. Religious-type factors, despite their neglect by modern Positivistic scientists, figure more or less in all migrations. Emigration to Palestine and Israel is incomprehensible without reference to them.

A SOCIAL-PSYCHOLOGICAL THEORY OF FAITH (7)

An Additional Hypothesis to Explain Emigration

Psychologists have shown that neurotics create paralyzing anxieties by distorting their perceptions of the environment. Theologians have drawn our attention to normal anxieties deriving from an accurate perception of the « human situation ». These normal anxieties are inescapable and threaten to paralyze a person's every act. They derive, for example, from the need to act upon limited information. No amount of sheer inductive reasoning or past experience really assures the soldier going over the top that his buddy will follow because he had

(7) The theory here outlined is more completely stated in Samuel Z. KLAUSNER's, *Towards a Social Psychology of Faith*, Bureau of Applied Social Research, Columbia University, New-York, 1957 (dittoed). It has been applied to understanding national tensions in the Middle East by the author in « Group Relations in the Middle East », Bureau of Applied Social Research, Columbia University, New-York, 1957, (dittoed). Limitations of space here allow for presentation of only those points of the theory essential for understanding the case studies which follow.

done so on previous days. In fact, he knows that history is replete with instances of soldiers who deserted their posts or betrayed their countries.

A second type of normal anxiety arises when a man must choose between two desired but incompatible courses of action. In selecting one he must reject the other. This rejection inflicts pain but to remain in the anguish of doubt and indecision would be to attain neither. Surely Brutus' heart was torn as his hand fell upon Caesar.

A third source of anxiety is in the anticipation of pain. There is an assumption that people will carry out those acts for which they are rewarded and desist from those which bring punishment. Yet, individuals are sometimes called upon to embark upon an action the full anticipation that its consequence will be painful. The soldier may advance to what he believes to be certain death as did the Kamakazi. The religious martyr ascending upon the faggots feels the flame upon his flesh while heaven is still distant.

These three sources of anxiety, the weakness of inductive reasoning, the requirement of choice among values and action in the face of anticipated pain, could paralyze the individual's action leaving him to succumb to social and biological death. However, people do act despite these anxieties. The soldiers do go over the top, Brutus' hand did fall upon Caesar and the Kamakazi pilot did direct his plane to its target. There must be a mechanism which enables people to act in the face of their normal anxieties. We will call that mechanism faith. Faith as used here is almost synonymous with what is commonly meant by courage. Faith is, in greater or lesser degree, an essential ingredient in every human act.

Each person must, in some way, achieve faith. One way of achieving faith is through what may be termed social dedifferentiation. In socially dedifferentiated relationships a common group membership which unites people takes precedence over the various differentiating tasks which they carry out within the group as part of the division of labor in the society. These are relationships where right and wrong are determined more in terms of mutual loyalties than in reference to outside standards. Groups that have this character will be called faith achieving groups. The commonest faith achieving groups are religious and nationalistic communities and families. This dedifferentiation is evidenced, for example, when a father's loyalty to his son overrides the fact that the son may have violated some universally applicable social norm.

The achievement of faith is the primary function of religious groups. Nationalistic groupings are concerned with organising and using power as well as achieving faith. In the family, the achievement of faith stands alongside the functions of procreation and the training of children (8).

(8) Each of these faith achieving groups has rituals to symbolize and realize its dedifferentiated character. Religion has group prayer to symbolically unite the congregation in the sight of God. National groups are united in singing their common anthems and identify with a common history in their festivals. These enthrone their unity above considerations of class and caste. Family groups unite in commensality and in their coming together at the arrival of a new member in the world and at his departure.

A theme of common suffering symbolically cementing relationships is present in each faith achieving group. Religion has its ascetic taboos and ritual sacrifices. Nations identify with their founding martyrs or are united about the symbol of territory which becomes holy by virtue of the sweat and blood their members have mixed into it. Families are tied together through the pain of childbirth or the sacrifices of fathers for helpless sons.

The non-familial faith achieving groups, the nation and religious institutions, may be considered symbolic extensions of the family or of actual biological relatedness. In this sense faith achieving groups may be identified with the concepts of blood and race. The concepts of blood and race which play so crucial a part in human affairs are not the scientific but rather

There is a tendency towards absoluteness on the part of faith achieving groups. Individuals living within a society who set themselves apart threaten the differentiated character of the society's faith achieving groups undermine their possibility of achieving faith. On the sociological level, faith achieving groups attempt to include all the members of the society. On the psychological level each one tends to command the full commitment of each individual. This leads to the possibility of tension between the several faith achieving groups of a society. There may be conflicts between family and church, between church and state or between two religions. Since a person belongs to several faith achieving groups, that is, he may be simultaneously a Moslem, an Iraqi and a father, this social tension may be translated into a personal tension between belongingnesses.

In order to avoid these social and psychological strains, a set of mechanisms is evolved to regulate the relations among the several faith achieving groups of the society. These are often sets of norms or accepted rules which integrate, isolate or keep the groups in ignorance of one another or provide for intergroup tolerance.

The family and religious groups, for example, are integrated when the family becomes a focus of religious life, when religious expression comes through and within the family and when the maintenance of family life becomes a religious concern. Incipient conflicts between nationalism and religion may be stemmed by evolving religio-nationalisms.

Norms of isolation operate, for example, when the national state is given authority over secular education and the church over purely religious education. This solution by «rendering unto Caesar» may sometimes be accomplished through a church-state concordat. Family nation conflicts may be averted by allocating to the family responsibility for raising young children while the state retains exclusive authority in recruiting for the military.

Recognition of private spheres serves to keep faith achieving groups in ignorance of one another. A man's home is his castle and may not be invaded. Children may not testify against their parents. One need not reveal his religion or discuss his religious feelings.

For regulating relations between two religions existing side by side the mechanism of institutionalized tolerance becomes important. There may be a tacit agreement that within defined limits each may follow his own religion. This mechanism is more effective in regulating inter-religious relations in societies which are primarily integrated by nationalism and secondarily by religion.

A disturbance in these mechanisms for regulating their relations produces tensions between faith achieving groups. Insofar as an individual belongs to several such groups this situation will upset his relationship with one or more of them. When this social and personal strain cannot be resolved within the society, one of the solutions is emigration or physically leaving the society. Other solutions include an escape into neurosis, joining with revolutionary parties as new faith achieving groups to overthrow or reorganize the estranged faith achieving groups, or capitulation to the estranged faith achieving groups through «conversion».

the mythical symbolic ones. The social function of these symbols is that they define the loci of faith achieving groups. Insofar as the achievement of faith is a vital necessity and its achievement employs the symbols of blood and race relationships, these ideas are rationally tied to social survival. However, insofar as social survival is linked to economic rationality and efficient integration of socially differentiated roles, the particularistic orientation of blood and race becomes harmful. Each society is caught in a dialectic between these incompatibles and survives by striking a balance between them.

Internal migration is a possible solution when estrangement is from family or religion. Moving to other sectors of the same society is less likely when relations with the national group are disturbed.

The solution by emigration is conditioned by a number of objective factors. These include the legal permissibility of emigration, the availability of transportation and communication facilities and financial resources and the existence of a destination willing to receive the emigrants.

Each case of Jewish emigration to Palestine or Israel may, in part, be understood as a disturbance in the relations among faith achieving groups in the countries of origin. There is either a strain between the migrant's faith achieving groups and others in the society or a disturbance in the relations among the several faith achieving groups to which he belongs. Further, the act of immigrating to Palestine or Israel, in addition to being conditioned by the objective factors noted above, may in itself be a faith achieving act. The migrant is seeking viable possibilities of dedifferentiation.

CASE STUDIES

Russia.

Masses of Jews fled Russia at the close of the nineteenth and beginning of the twentieth centuries. While over a million emigrated to America, some 50,000 made their way to Palestine. The general condition associated with the mass exodus was a breakdown in relations between the coordinate Jewish and Slavic-Christian faith achieving groups. Among those who chose Palestine, we may discern an additional strain between the family, religious and national groups of these individuals. (Of course, the latter is also characteristic of some of those who chose America).

For well over a thousand years the Jewish and Slavic-Christian groups lived side by side with some tension and intermittent clashes but, in the main, related by norms of isolation. Jews and Christians would meet in a narrow range of commercial and trading statuses. Their attitudes toward one another were influenced by religious definitions. Bound up in separate spiritual worlds, they took minimal notice of one another in the mundane sphere.

As the spirit of the Enlightenment weakened the foundations of both Christian and Jewish religion the weight of each structure shifted from the Christian to the Russian Slavic and from the Jewish religious to the Jewish ethnic pillars. As religion declined as a faith achieving group, the Enlightenment sponsored a new secular faith achieving group, nationalism. The thread of remembered history shifted from a record of theophanies to the continuous material relation of a people and its territory. Dedifferentiation meant national homogeneity among people in a territory. Anti-semitism, while carrying religious slogans in Holy Russia, may be viewed as a conflict between two coordinate faith achieving groups occupying the same territory.

The pogroms become ever more violent since each of the combatants (9)

(9) Though the Jews were the butt of the pogroms, they may be viewed as combatants. They fought as an overpowered minority by reinforcing internal solidarity, withdrawing moral support from the aspirations of the majority and, where possible, organizing physical self-defense.

was weakened internally by the same secular forces. The individual was torn between the demands of his several faith achieving memberships. Since religion and family were so closely inter-twined, the estrangement from religion could not but put a strain on relations within the family. This sort of malintegration struck most heavily in the urban sectors and among the middle classes which were most exposed to the forces of secular nationalism. The most rapacious anti-semitic expression (aided also by economic conflicts) took place in these urban centers.

A further strain in relation to the family derived from economic conditions. During the nineteenth century the general population growth in Europe ran ahead of the opportunities which growing industrialization was able to offer. This expansion of population was more acute in the Jewish than in the general community. While the population of Europe doubled, the Jewish population quadrupled. Economic difficulty does not act directly to produce emigration. It is not poverty, unless it is extreme starvation, which leads to emigration. It is rather impoverishment or sudden change in the economic status of a community that tends to produce emigration. This change is disruptive of the usual social organization. Strain is set up in the family, not only because of reduced food supply, but because of the change implied in the statuses of the family members particularly of the breadwinner. Disturbance in the status of the father weakens the family as a faith achieving group.

Those who suffered this malintegration of faith achieving groups to which they belonged were the most likely to see a need not only for migration but for a complete social change. It is from this sector of the Jewish community, the urban middle class intellectual, that the Palestine migrants at the turn of the century came. This group organized the *Hovevei Zion* movement. They were paralleled among those going to America by the *Am Olam* movement stressing agricultural colonization there.

There were other attempts to seek a new articulation of faith achieving groups. A small part of the community sought a solution by assimilating or joining in the local nationalist effort. To the extent that Russian nationalism looked to the Tsar as a national-religious leader, this would imply conversion. The same forces which estranged these Jews from their own religion made it unlikely that they could adopt Christianity. Others joined the socialist movements to reorganize the society from within. These were of two main types: those who identified with the Gentile socialist movement and those who worked for Jewish autonomy in the new socialism. The emigrants despaired of all these attempts to restore equilibrium in the same environment.

The *Hovevei Zion* wanted Jewish territorial autonomy. Their ideology was influenced by the secular nationalist movements of Europe. They read history in terms of the concrete life of a people on its territory. Drawing upon the Hebraic revival of the *Haskalah* they looked the break with Jewish traditional religion squarely in the face and secularized the holy tongue. This served, in part, to distinguish them from their Yiddish speaking environment. A third source of their ideology was the culture of Russian peasantry. They intended to establish a new Jewish peasant society in Palestine. The break with the urban middle class environment from which they came was evidenced by anti-intellectualism and a glorifying of labor.

To realize these new values they organized their own faith achieving *Halutz* (pioneer) groups and *Hachsharot* (training farms). Faith achieving was to be through ascetic physical labor where they would worship with a scythe and pray with a shovel. These groups produced the First and Second *Aliyot* laying the basis for a secular nationalist Jewish state.

Germany.

The flight of Jews from Germany is related to the efforts of a nation to strengthen itself through internal dedifferentiation. Pressure on the Jews of Germany did not begin with Hitler but was intensified and crystallized under Hitler. With the rise of German nationalism and its emphasis on secular allegiance to the national state, the tendency of German Jewry had been to try to integrate themselves into the cultural life of Germany. Jews took a prominent part in German commerce, the professions and the arts. The rate of intermarriage had been rising. Part of this community tried to regulate relations between faith achieving groups by norms of integration while another part of the same community continued to maintain norms of isolation.

Hitler's attack on the Jews carried the slogans of blood and race. Thus, he made explicit that which is symbolically implicit in all clashes between coordinate faith achieving groups such as two religions or two nations. Dedifferentiation seems to take place more easily among people who feel that they are united by blood since faith achieving groups are symbolic extensions of the family. It was irrational for Germany to drive out Jews who occupied such an important place in her economy. This was detrimental to a nation in financial straits. However, the dedifferentiation was not irrational in terms of faith achieving and increasing the inner solidarity of the German people.

The exclusion of Jews from life in Germany proceeded by stages. Immediately following Hitler's rise to power in 1933 restrictions were placed upon Jews in political, cultural life and in the professions. The Nuremberg Laws, promulgated in 1935, struck at the economic basis of the larger part of the Jewish community. With the riots of 1938, the expropriation of Jewish property was intensified. During the early days of the anti-Jewish campaign many Jews were reluctant to leave. They interpreted it as a passing phase. However, as the pressure increased the emigration rate rose. At first, it had seemed that the Nazis would be satisfied with isolating the Jews within Germany. It soon became clear that the aim was their physical removal, a process of dedifferentiation in the secular national state.

At the same time the Zionists were trying to achieve their own national dedifferentiation through the settlement of Palestine. Small groups of German Zionists, whose numbers increased after 1933, quickly chose Palestine as their destination. Strangely, it seemed that the Nazis, for their own reasons, were anxious to have the Jews realize their own national dedifferentiation in Palestine. German-Jewish organizations were able to negotiate an agreement with the Reichsbank allowing emigrants to Palestine to transfer 5,000 for each family at a three and later a five times better rate of exchange than Jews could get for the *sperrmarks* which they brought to other countries. Most paradoxically, the movement to Palestine was, on occasion, organized by Gestapo agents who arranged exit papers and transported Jews across the borders.

This Nazi economic encouragement was but one of a number of objective factors serving to channel emigration to Palestine. There were serious restrictions on immigration to the United States. The German quota remained unfilled during the early thirties as a consequence of the American Consulates' strict interpretation of the «public charge» clause in granting visas. This was in accord with a 1930 directive promulgated by the Hoover administration in view of the economic depression. The Roosevelt administration did not see fit to abrogate the principle. Further, while the world-wide scope of this depression discouraged emigration

to other countries, the economy of Palestine was expanding and needed manpower. Doubtless, some of the German Jewish emigrants of the 1930's would not have chosen Palestine were it not for these forces channeling them there.

Bulgaria.

Under Ottoman rule in Bulgaria relations between Jews and the Eastern Orthodox majority were regulated by the Millet System. Both communities had representation at the Sublime Porte. In the nineteenth century, the Jews looked upon rising Bulgarian nationalism as a Christian movement and did not participate very avidly in their neighbors' struggle with the Ottoman Empire. When some autonomy was achieved by the Bulgars after the Russo-Turkish War in 1878, the Jews shared little in the evolving political and cultural life of the country. As the process of nationalist Bulgarian evolution proceeded, the status of the Jews as a differentiated minority in nationally dedifferentiating Bulgaria became apparent.

The same spirit of nationalism encouraged social dedifferentiation among Jews. The Jewish community evolved self-government centered about the synagogue. By the turn of the century the first stirrings of national feeling among the Jews were felt. By the end of the second decade of the twentieth century a Congress of Bulgarian Jews could proclaim the national and religious solidarity of all Jewish inhabitants of the country regardless of differences of language, origin or citizenship status.

This separate and parallel dedifferentiation of the Jews and Bulgars was reflected in economic organization. The expansion of cooperative societies in this overwhelmingly agrarian land tended to force Jews out of agricultural areas. There followed a sudden increase of the urban Jewish population, particularly in Sofia. Within the cities credit unions and labor cooperatives were formed among the Eastern Orthodox majority. This hurt the Jewish merchant class. The Jewish reaction to this economic pressure further increased Jewish differentiation with respect to the Bulgars and dedifferentiation within the Jewish community. Jews began to gather Jewish owned capital in Jewish associations leading to the foundation of Jewish banks and Jewish cooperatives.

Separation also became apparent in the educational system. By the thirties almost all Jewish children were receiving their elementary education in Jewish schools where Hebrew and Jewish history were stressed. An aim was to produce a Jewish-nationally minded generation.

The educational and cultural status of the Jews of Bulgaria was high compared with the general population. There was little of the tendency towards assimilation found among Jews in parts of Central and Eastern Europe. The general Bulgarian population accorded high status to Jews as Jews. Anti-semitic movements gained no foothold in Bulgaria and the population looked with favor upon the Zionist work in Palestine.

During the Second World War, under pressure from Berlin, the pro-Nazi Bulgarian government threw Jews into labor camps. Yet, such a strong popular outcry developed when a plan was introduced to ship Jews to Poland that the program had to be abandoned. Bulgaria was the only European country to finish the war with a larger Jewish population than she had had at the outset.

Nevertheless, the labor camp experience had so dislocated the community that the post-war restitution of property could not restore the status-quo ante.

Communism in post-war Bulgaria proved particularly difficult for the Jews, since, by this time, they were concentrated in trade and commerce. These were precisely the classes most severely hit by the new Communist economic policies.

The rise of the Communists to power in post-war Bulgaria meant the end of Jewish social autonomy. Communism itself may be seen as a faith achieving as well as an economic reconstructionist movement. The Communist state in its own attempt to strengthen itself internally, to bolster its own faith state and increase its potentiality for action, embarked on its own program of national dedifferentiation. The Jews were, in effect, invited to assimilate among the other Bulgarians or leave the country. Thus, we find that simultaneously created the Bulgarian government to create the conditions for Jewish integration into Bulgaria and aided their emigration.

Jewish integration into Bulgarian society allowed for some cultural autonomy. However, cultural autonomy in this Communist state was rather narrowly limited to some linguistic freedom and freedom of minorities to follow their folkways. The rehabilitation of the Hebrew schools began in 1945. Moves were initiated in 1946 to grant Jewish teachers equal rights. By 1947 the Bulgarian government was allowing the major part of the curriculum of Jewish schools to be taught in Hebrew. The limitations of this cultural autonomy are revealed by a teacher from a Sofia Jewish school who spoke of the «soviet, democratic character of the teaching of the Hebrew language» and referred to the «teaching of Jewish history on the foundation of the materialistic *Weltanschauung*». Within the Jewish community there was a clash between those who wanted to remain and build Bulgaria as a Communist state, such as the Central Jewish Committee of the Fatherland Front, and the Zionists. The Fatherland Front even sponsored a «Jewish People's University» as a counterweight to Zionism.

All emigration had to be approved by the Bulgarian government and it was. By the end of 1944, 12,000 applications for visas had been submitted. Emigration actually began on a large scale in December of 1945. By 1950 only about 5,000 of the original 50,000 Bulgarian Jews remained in Bulgaria.

An attempt to explain this migration as the refusal of the Jews to change their economic structure to fit the new Communist state is inadequate. It is helpful also to see the problem as the clash of faith achieving groups. Communism, as a new faith achieving group, offered the Jews equality but insisted on full identification with the Bulgarian state. There could no longer be any Jewish national autonomy. With the deep particularistic roots of the Jews reinforced by their increasing isolation and differentiation from the Bulgarians during the previous half century, the possibility of assimilation became less likely. It would have represented a symbolic death for a generation that now had its own national aspirations. They chose rather to quit a land where they had dwelt comfortably for almost two millenia and join their brethren in Israel.

The Jews were not the only minority to leave Bulgaria. The Armenians were almost forcibly encouraged to move to Soviet Armenia. The Turkish minority was seriously depleted during this period.

The Jews remaining in Bulgaria are being integrated into the life of the country and are losing their connection with Jewry. Those in Israel are integrating themselves comparatively easily economically and culturally in that land. Thus, both Bulgaria and Israel moved towards national dedifferentiation.

Yemen.

In Yemen, relations between the Jewish and Moslem groups were regulated by norms of isolation. The Jewish minority of Yemen had the status of «protected foreigners» in accord with Koranic law. Even with the emergence of the Yemenite state Jews were freed or excluded from the normal duties of a citizen. Their Moslem neighbors were required to contribute labor for building roads but Jews were exempted from this corvée. They paid a poll tax and tribute in return for which the state safeguarded their life and property. Urban Jews were largely encouraged in artisan trades. Those in the small villages were either in agriculture or small home industry. In both the urban and rural areas their work differed from that of their neighbors'. In the city of Sa'ana they lived separately in a Jewish quarter and the Yemenite countryside was dotted with villages almost exclusively inhabited by Jews. Their education was entirely religious.

Though several events recently had tended to rattle this settled isolation, none was of serious consequence. During the latter part of the Turkish rule the Turks attempted to rationalize fiscal administration and collect tithes from Jews as well as from others in Yemen. This was not very successful since it lacked the cooperation of local headmen.

The Jews had to submit to certain disabilities. These were primarily in the realm of pride and prestige. There was a rule that a Jew could not ride a donkey because he would be higher than a Moslem. This was institutionally adapted to by both Jews and Moslems and so caused little strain. However, the rule that Jewish orphans must be converted to Islam was a source of some friction. There were some stirrings in the internal life of the community but these had the character of smooth religious evolution rather than cataclysmic change. During the nineteenth century, for example, an anti-Cabalist movement called *Dor De'o* developed which brought some of the notions of the Enlightenment to the Jews of Yemen.

At the time of the emigration to Israel there was no problem of articulation of faith achieving groups. The relations between family and religion were stably integrated. Those between Judaism and Islam were equally stable in their isolation. The move to Israel is almost a pure case of a faith achieving act. It was the logical consequence of religious stability ; a messianic fulfillment.

Some Jews of Yemen had migrated to Palestine at the end of the nineteenth century. In 1910 a Russian Jewish *Halutz* came to Yemen from Palestine disguised as an Arab. Riding about the country on a donkey he carried the word of the restoration of the Land of Israel. He was received with some enthusiasm and much suspicion even being accused of trying to enslave Jews for the Sultan's army. During the next thirty-eight years, some 18,000 Yemenite Jews set out for Palestine. With the establishment of the State of Israel, Operation Magic Carpet, an air-lift flying from Aden to Palestine and financed by the Jewish Agency brought almost the entire remaining community of 50,000 to Israel. By and large, the Yemeni government, though not sympathetic, permitted this movement and contributed to dedifferentiation within the Kingdom of Yemen.

Dedifferentiation in Israel.

Though this paper is not dealing with problems of immigrant absorption in Israel, it is worthwhile to close with a few remarks on the process of national

dedifferentiation in Israel. This process is intimately connected with the motives for migrating. Opposition to assimilation in the diaspora has been one of the central themes of the Zionist movement. In part it has been a movement to preserve a specific Jewish particularism (10) in a world where other nations were moving toward more and more particularistic definitions along secular national lines. Max Nordau in his address to the First Zionist Congress said :

« ...the Ghetto, whatever may have been the intentions of the people who created it, was for the Jew of the past not a prison, but a refuge... Only the Ghetto gave the Jews the possibility to survive the terrible persecutions of the Middle Ages. In the Ghetto, the Jew had his own world ; it was to him the sure refuge which had for him the spiritual and moral value of a parental home... they had one sole care ; to make its existence secure through invisible walls which were much thicker and higher than the stone walls which visibly shut them in. All Jewish buildings and habits unconsciously pursued only one purpose : to keep up Judaism by separation from the other people and to make the individual Jew constantly aware of the fact that he was lost and would perish if he gave up his specific character ».

Critics of the Jewish experiment in setting up a national home have called it a Ghetto. The appellation is partially correct. Zionism succeeds in maintaining in Israel the particularism of the Ghetto but at the same time it has established a culture which differs markedly from that of the European Ghetto. It is a society in which particularism or dedifferentiation proceeds on a secular nationalist rather than a transcendental religious basis ; where the focus is on man and his own power of self-determination rather than upon man in relation to God ; where the Jewish faith achieving group is not a subordinate one to other national faith achieving groups in the same territory but is in coordinate competition with the surrounding Arab nationalism and the other national faith achieving groups of the world.

When in 1950, Israel wrote its own immigration legislation, it followed the symbolic racial pattern already characteristic of legislation in the United States, Australia, New Zealand and other nations. In this legislation ethnic or particularistic membership took precedence over economic criteria in selecting immigrants. Economic needs were subordinated to the faith achieving needs of the society. The Israeli Law of Return reads, in part, as follows :

- « 1. Every Jew has the right to come to this country as an *oleh*.
2. (a) *Aliyah* shall be by *oleh's* visa.
- (b) An *oleh's* visa shall be granted to every Jew who has expressed his desire to settle in Israel, unless the Minister of Immigration is satisfied that the applicant :
 - 1) is engaged in an activity directed against the Jewish people ; or
 - 2) is likely to endanger public health or the security of the State ».

Israeli dedifferentiation is also reflected in the common witticism that Israel is not a « melting pot » but is a « pressure cooker ». The yardstick of immigrant absorption is only partly economic. In Eisenstadt's recent study of immigrant

(10) The fact that the number of non-Jews among immigrants to Israel has been negligible supports the main thesis of this paper.

absorption the criteria of a « positive predisposition to change » or to become absorbed are statements by immigrants that despite failure of economic absorption, they feel comfortable in Israel because they are among Jews or at home among their own people. It is the achievement of the particularistic identification rather than occupational integration, dedifferentiation rather than interdependence of differentiated occupational statuses, which determines absorption.

Samuel Z. KLAUSNER.
Columbia University (New York).

L'ÉTUDE ETHNO-SOCIOLOGIQUE

DES FAITS RELIGIEUX AU BRÉSIL

LE Brésil offre un champ d'études particulièrement riche à tous ceux qui s'intéressent à l'étude des religions. Le pays possède une population native constituée de tribus groupées en deux catégories principales à l'époque de la découverte : les Tupi-guarani et les Gê, dont la mythologie variait de tribu à tribu. Cette mythologie avait presque toujours pour centre des héros culturels ou civilisateurs, dont les exploits et les inventions avaient fourni aux hommes avantages matériels et organisation sociale. Quelques-unes des tribus possédaient aussi la croyance au retour du héros et, parmi les Tupi-guarani, il existait de plus le mythe de la Terre-sans-mal, où habitaient les divinités, et dont l'accès était possible aux humains en de certaines circonstances. La croyance au retour du héros et à la Terre-sans-mal rendait possibles des mouvements de type messianique, qui existèrent parmi les Indiens.

Les Portugais colonisateurs apportèrent avec eux leur interprétation particulière du catholicisme ainsi que toute sorte de rites, de croyances et de superstitions de saveur encore nettement médiévale ; des jésuites accompagnaient les premiers colons et commencèrent tout de suite un travail de catéchisation dirigé surtout vers les jeunes Indiens. Bientôt, cependant, leurs lettres révèlent que ce travail devait être étendu aussi aux colons, dont « l'esprit païen » et l'ignorance religieuse surprenaient les prêtres. De plus, une partie de ces colonisateurs étaient des juifs nouvellement convertis qui essayaient de reprendre leurs pratiques traditionnelles dès qu'ils se croyaient libres du regard de l'Inquisition (1).

Tout au début de la colonisation, l'on entend déjà parler d'« hérésies » qui résultent d'un syncrétisme entre le catholicisme et les croyances natives, appelées « Santidades ». Des Indiens élevés par les jésuites s'enfuient dans la forêt et développent une forme de religion où les rites catholiques se mélangent aux rites indiens de la fumée du tabac et de la boisson « jurema ».

Les esclaves noirs, qui arrivèrent peu après la découverte du Brésil, apportaient avec eux leurs croyances : le culte nagô, des Yorouba ; le culte gègè, des Dahoméens ; le culte banto, de l'Angola et du Congo ; le culte mina, des Fanti-Ashanti et la religion islamique des Malé. Un début de syncrétisme existait déjà entre ces différents cultes, en Afrique même ; lorsqu'ils arrivèrent au Brésil, cette tendance se développa extraordinairement, et de plus ils se mélangèrent au catholicisme et aux religions natives. Les divinités noires trouvèrent leur pendant

(1) Heitor FURTADO DE MENDOÇA, *Primeira visitaço do Santo Oficio as partes do Brasil*, S. Paulo, éd. Paulo Prado, 1925.

en des saints catholiques, et leur panthéon s'enrichit de divinités prises aux Indiens. Des rites catholiques et des rites indiens furent incorporés au rituel noir. Dans une période postérieure, les deux syncrétismes catholique-indien et catholique-noir se mêlèrent aussi, et nous trouvons à l'heure actuelle de nombreux et intéressants cultes catholiques-indiens-noirs, parfois mélangés avec le spiritisme, et qui varient quelque peu selon les provinces du pays.

Le Portugal, cependant, ne possédait pas un clergé suffisamment nombreux pour le répandre dans toutes ses colonies, au moment de la colonisation brésilienne, et le manque de prêtres sera, dès le début, un des traits caractéristiques de la formation culturelle brésilienne (2). L'accommodation nécessaire se fit en recourant aux laïcs qui possédaient quelque connaissance de la religion, ou qui sentaient l'appel de la vocation divine. Une autorisation leur fut donnée de porter l'habit religieux et de diriger des cérémonies, telles que la neuvaine, les processions, les fêtes religieuses, etc. Ceux qui adoptaient une telle vie étaient appelés « beatos », c'est-à-dire, bienheureux. Ils n'avaient pas de domicile fixe, mais vivaient en constant pèlerinage d'un village à l'autre, d'une grande propriété à l'autre, faisant construire chapelles, églises, cimetières ; réunissant les gens pour prier en commun, pour chanter des neuvaines et, même, disant la messe, qu'ils apprenaient par cœur, car il s'agissait souvent d'analphabètes ; vivant d'aumônes ; conseillant les gens, mettant fin aux disputes ; guérissant les malades. Quelques-uns finissaient par acquérir un renom de sainteté, étaient canonisés même de leur vivant par les croyants du « sertão ».

Mais la religion catholique répandue et enseignée par ces laïques analphabètes était bien différente du catholicisme officiel. Ce n'était pas une religion de l'élévation de l'âme ; c'était un moyen pour l'homme de dominer les forces de la nature (par les prières de guérison, par celles qui « fermaient le corps » aux blessures, par celles qui guérissaient le bétail ou le faisaient retrouver lorsqu'il se perdait dans les immenses étendues du pays, par celles qui pré-disposaient à l'amour les cœurs rebelles) et de s'assurer une place dans le paradis après la mort — instrument que l'on pouvait donc manipuler pour dominer les conditions adverses, dès que le pouvoir de l'homme faisait défaut.

Le grand moment religieux pour ces populations dispersées dans un territoire très vaste, était celui des fêtes. Elles sont de deux sortes : les fêtes religieuses qui ont pour centre une chapelle ou une église (telle la fête du Saint-Esprit), et la fête religieuse domestique, la neuvaine chantée devant l'oratoire de la maison (telles les fêtes de la Saint-Jean). La fête rassemblait les individus épars dans un « voisinage » (ce mot, compris à la manière brésilienne, s'applique à des familles qui vivent autour d'une chapelle, à une telle distance qu'ils peuvent venir soit à pied, soit à cheval, pour participer aux fêtes). Elle permettait l'augmentation de la cohésion sociale dans ce groupe dont les habitations ne forment pas un village, — cohésion qui était d'ailleurs assurée par d'autres liens encore, mais que la réunion au moment de la fête rappelait et renforçait.

À ces formes religieuses diverses, que l'on retrouve pendant l'époque coloniale, s'ajoutait une croyance spécifiquement portugaise, l'attente du Roi Enchanté D. Sébastien, qui se répandit à partir du XVII^e siècle parmi la population portugaise et métisse, et persista pendant tout le XVIII^e et le XIX^e siècle. D'anciens voyageurs rapportent qu'il s'agissait d'une simple croyance et non d'un culte organisé ; les adeptes n'avaient en commun que leur foi et ne formaient des associations d'aucune espèce. Cette croyance donna lieu cependant à deux mouve-

(2) T.G. CLOIN, « Aspects socio-religieux et sociographiques du Brésil », *Social Compass*, V, n. 5-6.

ments au moins de type messianique (Sta. de Pedra et Pedra Bonita), au début du XIX^e siècle, et figura parmi les mythes qui dirigèrent le grand mouvement messianique de Canudos, en 1897. Elle disparaît complètement au début du XX^e siècle.

L'urbanisation de type occidental se répand dans les grandes villes côtières (Rio de Janeiro, Salvador, Recife) pendant le XIX^e siècle, changeant leur style de vie traditionnel ; une différence marquée s'établit entre les habitants de ces grandes villes qui s'estimaient « civilisés » et les gens du monde rural, qui peuplaient d'une façon clairsemée l'intérieur du Brésil. La différence n'influença les phénomènes religieux qu'après la proclamation de la République (1889). Pendant l'Empire (1822-1889), l'Eglise était unie et subordonnée à l'Etat, ce qui donna lieu à plusieurs conflits. L'un d'eux, le plus célèbre, détermina l'emprisonnement pendant deux ans de deux évêques du nord du pays et la fermeture de plusieurs couvents et séminaires. Le Brésil, qui se distinguait par une pénurie de prêtres et de vocations sacerdotales, vit donc diminuer encore davantage les effectifs de son clergé.

C'est aussi pendant le XIX^e siècle que la franc-maçonnerie (qui fut extrêmement importante mais qui n'a pas du tout été étudiée jusqu'ici), le spiritisme et le protestantisme se développèrent, venant, les deux premiers, de l'Europe et le troisième des Etats-Unis. Or, tandis que la franc-maçonnerie s'étendait un peu partout, dans les villes et dans les campagnes et que le protestantisme cherchait une clientèle surtout à l'intérieur du pays, le spiritisme se développa d'abord dans les villes et rayonna ensuite vers l'intérieur.

La proclamation de la République amena la séparation complète entre l'Etat et l'Eglise et permit à celle-ci un renouveau. Des prêtres étrangers arrivent, les séminaires recommencent à fonctionner, mais ceci n'atteint que les villes de quelque importance ; la campagne continue à croire et à prier selon les rites traditionnels se servant des anciennes prières thérapeutiques habituelles.

A mesure qu'ils deviennent plus nombreux (mais toujours insuffisants par rapport à la totalité de la population), les prêtres déclenchent un mouvement contraire aux pratiques traditionnelles, éveillant la révolte chez les campagnards qui considèrent ce clergé comme « hérétique », puisqu'il n'adhère pas aux rites et croyances « vraiment catholiques », marqués par le sceau de la tradition. Dès que les prêtres pénètrent dans les campagnes, la réaction se réveille, et ils se plaignent tous de l'« irrégiosité » du paysan brésilien, de ses pratiques « païennes » et « superstitieuses, de la « froideur » de sa foi, et ils dénoncent une religion dont la fête constitue le moment religieux suprême (3).

Vers la fin du XIX^e siècle et les débuts du XX^e, des vagues successives d'immigrants arrivent au Brésil, apportant différents types de catholicisme, de sectes protestantes, de christianisme orthodoxe ; puis les Japonais apportent le bouddhisme et le shintoïsme. Tout ceci se mélange et on signale même maintenant un début de syncrétisme entre shintoïsme et catholicisme (4).

Voilà donc la réalité religieuse brésilienne à l'heure qu'il est. Dans les forêts de l'Amazonie ou dans les endroits reculés du pays, des tribus indiennes conservent leurs croyances primitives. Dans l'intérieur des provinces, les cultes et les rites de l'ancien Portugal, adaptés au nouvel « habitat » pendant la colonisation, sont encore en vigueur. Et, disséminés de façon irrégulière dans les grandes villes et dans le milieu rural, il y a toute une floraison de cultes différents, soit « purs »

(3) Pedro SINZIG, *Frei Rogerio Neuhaus*, Petropolis (Brésil), éd. Vozes Ltda., 2^e éd., s. d.

(4) Roger BASTIDE, *Brésil, terre des contrastes*, Paris, Hachette, 1957.

(catholicisme, protestantisme, spiritisme), soit syncrétiques (candomblée, candomblé de caboclo, spiritisme de Umbanda), ainsi que de petites sectes de caractère éphémère qui se développent autour d'un prophète et durent autant que celui-ci.

Ces cultes autour d'un « leader » donnent lieu parfois à des mouvements de fanatisme religieux (comme celui de Catulé, tout dernièrement), ou à des mouvements messianiques, dans lesquels des revendications socio-politiques sont formulées par l'intermédiaire de la religion catholique, ou même à des mouvements de foule vers des « saints » thaumaturges (par exemple celui autour du prêtre de Tambau, en 1955), ou vers des endroits « sacrés » qui attirent des pèlerinages.

Les analyses d'aspects déterminés de ces faits ou les descriptions d'un de ces cultes ne sont pas encore très nombreuses, et aucune étude d'ensemble n'a jamais été tentée. L'enregistrement objectif ou la description systématique ne se sont développés qu'à partir du XIX^e siècle, bien qu'on trouve des observations dans tous les récits de voyages et dans les anciennes chroniques de l'époque coloniale. Trois sortes de chercheurs s'y intéressent au début : les folkloristes, les ethnologues et les psychiatres ; les études relevant vraiment de la sociologie ne font leur apparition qu'au XX^e siècle.

Des ethnologues surtout étrangers étudient déjà au XIX^e siècle les tribus indiennes, faisant état de leur religion, tel P.M.A. Ehrenreich (5), pour les Indiens de la région du Rio Xingú (Amazonie), qui s'intéressa particulièrement à la mythologie comparée des tribus qu'il rencontra. Curt Nimuendajú mérite une référence spéciale ; il passa toute sa vie au milieu des Indiens, fut adopté par eux et les rapports nombreux et complets qu'il rédigea présentent un matériel de grande richesse. Il fut le premier à essayer d'établir des rapports entre la mythologie et l'organisation sociale d'une tribu (6).

Plusieurs ethnologues recueillent actuellement des mythologies tribales, tel Herbert Baldus (7) ; tandis que d'autres étudient la corrélation entre différentes mythologies, comme Alfred Métraux (8) ; d'autres enfin recherchent les relations entre mythologie et organisation sociale, tels Darci Ribeiro (9) et Egon Schaden (10).

Plusieurs prêtres et quelques pasteurs protestants ont écrit soit des mémoires, soit le récit de leur expérience dans les paroisses de province, et fournissent une bonne documentation à ceux qui voudront analyser les aspects quotidiens de la religion rustique dans ses traits caractéristiques. De même les folkloristes. Le problème n'a été abordé d'un point de vue sociologique que dans trois ouvrages principaux.

Eduardo Galvão étudie en trois étapes successives le syncrétisme religieux : dans une tribu indienne, dans une petite communauté rurale, dans une petite ville rustique, toutes situées proches les unes des autres en Amazonie. Il peut observer la variation démographique en condition de « pureté », puisque les

(5) P.M.A. EHRENRICH, « Die Mythen und Legenden der südamerikanischen Urvölker und ihre Beziehungen zu denen Nordamerikas und der alten Welt », *Zeitschrift für Ethnologie*, 38, 1905.

(6) Curt NIMUENDAJU, « Die Sagen von der Erschaffung und Vernichtung der Welt als Grundlagen der Religion der Apapocuva-Guarani », *Zeitschrift für Ethnologie*, 1914.

(7) Herbert BALDUS, *Lendas dos Índios do Brasil*, S. Paulo, Editora Brasileira, 1946.

(8) Alfred MÉTRAUX, *La religion des Tupinamba et ses rapports avec celle des autres tribus Tupi-Guarani*, Paris, Libr. Ernest Leroux, 1928.

(9) Darci RIBEIRO, *Religiao e mitologia kadieu*, Rio de Janeiro, Serviço de Proteção aos Indios, s. d.

(10) Egon SCHADEN, *Ensaio Etno-Sociologico sobre a Mitologia Heroica de algumas Tribos do Brasil*, Boletim LXI, Antropologia, 1, Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras da Universidade de S. Paulo, 1946.

communautés sont assez isolées pour qu'on puisse dire qu'elles échappent en quelque sorte à l'urbanisation qui a lieu au Brésil d'une façon générale ; il conclut que ce facteur serait capable, à lui seul, d'amener la modification des rites religieux observés — donc qu'un facteur social interne peut amener des changements dans les pratiques religieuses (11).

Maria Isaura Pereira de Queiroz analyse une ancienne danse religieuse portugaise, sous l'angle de ses relations avec l'organisation sociale rustique ; elle conclut que la survivance ou la décadence d'un trait folklorique n'est pas conditionnée par la fonction qu'il remplit dans un groupe social quelconque, mais dépend du « tout » culturel dans lequel il existe : là où le « tout » se maintient, le trait folklorique peut se modifier, changer de fonction, subir des ré-interprétations, mais il ne disparaît pas ; il n'entre en procès de disparition que là où le style de vie rustique est aussi en décadence (12).

Carlo Castaldi, Eunice T. Ribeiro et Carolina Martuscelli étudient un cas de fanatisme extrême qui eut lieu dans l'intérieur de l'Etat de Minas Gerais, en 1954. Des paysans convertis au protestantisme utilisent la crise religieuse et ses moments d'effervescence comme un moyen d'arriver à de nouvelles formes de comportement, à un nouveau mode d'adaptation sociale ; dans le désarroi ressenti sous le choc de formes nouvelles d'organisation économique, ils se tournent vers la religion qui leur fournit une solution possible pour leurs maux. Dans ce même volume, Maria Isaura Pereira de Queiroz étudie un extraordinaire pèlerinage déclenché par les miracles d'un prêtre catholique de l'intérieur de l'Etat de São Paulo, et qui réunit des populations tant urbaines que rurales, les mélangeant de façon complète et inattendue. A partir de ces données et de l'étude fournie par l'équipe déjà mentionnée, elle formule une nouvelle hypothèse interprétative du catholicisme brésilien : celui-ci oscille entre deux pôles, le pôle de la religion conçue comme dévotion (conception urbaine) et le pôle de la religion conçue comme un instrument manipulé par l'homme pour la domination du monde naturel et social, lorsque les autres instruments lui font défaut (conception rustique) ; il y a toute sorte de différences de degré entre ces deux pôles, que d'ailleurs on ne retrouve jamais à l'état « pur », de telle façon que la coexistence est possible et qu'ils ne s'excluent jamais mutuellement, donnant lieu, dans des moments religieux extraordinaires, à des configurations spécifiques (13).

Les cultes noirs ont été les plus étudiés parmi nous. Les premiers travaux sont surtout des recueils descriptifs de rites, croyances, musique, mythologie, considérés sous l'aspect folklorique. Citons cependant Nina Rodrigues (14), qui, tout en décrivant ces faits, les interprète au moyen de l'explication de l'infériorité raciale des noirs, et Manoel Querino (15) qui vise à montrer leur importance dans la formation de la culture brésilienne.

Artur Ramos reprend les mêmes études mais, dégagé de tout préjugé racial, inaugure une nouvelle phase, celle de l'objectivité. S'il interprète d'un point de vue psychanalytique les faits qu'il décrit, il montre du moins qu'on ne peut pas séparer leur étude soit du résultat des recherches effectuées en Afrique, soit

(11) Eduardo GALVAO, *Santos e visagens*, S. Paulo, 1^a Editora Nacional, 1955.

(12) M. I. PEREIRA DE QUEIROZ, *Sociologia e folclore : a dança de São Gonçalo num povoado bahiano*, Bahia, Livr. Progresso Editora, 1958.

(13) M. I. PEREIRA DE QUEIROZ et autres, *Estudos de sociologia e história*, S. Paulo, Ed. Anhembi Ltda, 1957.

(14) Nina RODRIGUES, *O animismo fetichista dos negros bahianos*, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira S. A., 1935.

(15) Manuel QUERINO, *Costumes africanos no Brasil*, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira S. A., 1938.

du développement des théories générales de l'anthropologie sociale sur les contacts culturels (16). Plusieurs disciples continuèrent dans la voie qu'il avait ouverte, effectuant des recherches sur le terrain ; ils montrent que la fusion entre les cultes noirs, commencée en Afrique, ne fit qu'augmenter au Brésil et ils analysent, en plus, le syncrétisme de ces cultes en fusion avec d'autres formes religieuses — religions indiennes, catholicisme, spiritisme.

Melville J. Herskovits, étudiant les mêmes faits, affirme qu'on ne peut les comprendre qu'en fonction de l'héritage culturel noir, lequel explique les divergences existant au Brésil entre la culture noire et la culture blanche ; il replace aussi la vie religieuse dans le contexte de la vie quotidienne du noir brésilien, à laquelle la religion fournit le cadre, montrant que la première n'est pas un moment de la deuxième, mais qu'elles forment un tout (17). Son influence s'exerça sur des chercheurs brésiliens qui travaillèrent sous sa direction, étudiant tantôt une communauté noire dans sa totalité et dans son fonctionnement, tantôt les conditions socio-psychiques spéciales des populations noires au Brésil, conditions qui rendent possible la préservation de certains traits du patrimoine culturel africain. Bien que la situation urbaine ou rurale ne modifie pas l'aspect général de l'acculturation noire, les traits culturels se conservent plus nombreux et plus purs dans les zones rurales, alors qu'ils sont plus dilués dans les zones urbaines.

Ce fut sans doute Roger Bastide qui, à partir de 1945, apporta le plus de lumière sur le problème des religions noires brésiliennes et de leur syncrétisme. Il essaie de découvrir la structure de la mystique africaine par opposition à la mystique chrétienne, ainsi que ses liens avec la structure sociale qui l'accompagne (18). Il entreprend aussi l'étude de la structure interne du candomblé en tant que réalité autonome, pour en dégager une philosophie de l'univers et une conception de l'homme ; contrariant l'opinion vulgaire au Brésil, qui envisage ces cultes comme des « tissus de superstitions », il montre qu'ils « sous-tendent au contraire une cosmologie, une psychologie et une théodicée », et que « la pensée africaine est une pensée savante » (19). Dans un ouvrage qui n'a pas encore été publié, R. Bastide rend compte des transformations, des interpénétrations et des métamorphoses des civilisations en contact, approchées de l'angle religieux et en partant de l'exemple de la culture noire au Brésil.

D'autres chercheurs furent attirés par les grands mouvements messianiques brésiliens, mais la plupart s'attachèrent simplement à les enregistrer et à les raconter. Ce fut d'abord un psychiatre qui s'intéressa à leur interprétation : Nina Rodrigues, médecin à Bahia, qui étudia à la fin du XIX^e siècle le célèbre mouvement de Canudos, et lui donna une explication selon la théorie de la folie des foules, alors en pleine vogue (20). Son étude précède celle, classique, de Euclides da Cunha sur le même mouvement, et qui lui est apparentée de très près. Cet auteur attribue la cause du mouvement à différents facteurs : biologique (le métissage, qui rend les individus psychologiquement instables) ; psychologique (le déclenchement de la folie collective par la contagion) ; géographique (la sécheresse périodique du nord-est du Brésil et le climat de malheur qu'elle crée) ;

(16) Artur RAMOS, *O negro brasileiro*, S. Paulo, Cia Editora Nacional, 1940, 2^e éd., 2 vol.

(17) Melville J. HERSKOVITS, *The Myth of the Negro Past*, New-York-Londres, Harper & Brothers, 1941 ; « The Negro in Bahia », *American Sociological Review*, 8, 1943 ; « The Negroes of Brazil », *Yale Review*, XXXII, 1942.

(18) Roger BASTIDE, *Imagens do nordeste místico em branco e preto*, Rio de Janeiro, Empresas Grafica « O Cruzeiro », 1945 ; « Estudos afro-brasileiros », 1^{re}, 2^e et 3^e série, *Boletim da Cadeira de Sociologia*, (Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras da Univ. de S. Paulo), I, 1946, 1948, 1955 ; « Structures sociales et religions afro-brésiliennes », *Renaissance*, II et III, 1944/1945.

(19) Roger BASTIDE, *Le Candomblé de Bahia*, La Haye-Paris, Mouton & Cie, 1958, 260 p.

(20) Nina RODRIGUES, *As coletividades anormais*, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira S. A., 1939.

social (le décalage culturel entre les populations du littoral et celles, plus arriérées, de l'intérieur du pays, qui produit un choc lorsqu'elles entrent en contact) (21).

Plusieurs autres auteurs suivirent cette voie, en étudiant différents mouvements non moins célèbres : P. Cicero, Contestado, etc. Luiz Vianna Filho tenta de réunir dans une seule étude les trois mouvements messianiques plus importants — Canudos, Contestado et Joazeiro, — et d'en formuler une seule explication : ils seraient causés par le déséquilibre entre la culture occidentale « civilisée » du littoral et la culture rustique de l'intérieur ; les mouvements se produiraient toujours sur une ligne de démarcation qui sépare l'une de l'autre les deux cultures. Les conclusions de cette étude pionnière (elle date de 1927), sont néanmoins très discutables (22). José Lucena, médecin psychiatre lui aussi, étudie l'éclosion d'un petit mouvement en 1936, dans l'intérieur de Pernambuco ; il observe pendant quelque temps les paysans intéressés par ce mouvement et arrive à la conclusion que l'hypothèse de la folie collective n'est pas valable. Il s'agit en effet d'individus qui conservent dans le mouvement leur normalité et leurs fonctions mentales ; c'est à la sociologie qu'il faut en appeler pour l'explication de tels cas (23).

En 1954, Maria Isaura Pereira de Queiroz, sous la direction de Roger Bastide, entreprit l'étude d'un de ces mouvements, celui du Contestado. Elle y montre l'importance des facteurs sociaux internes dans son déclenchement et étend ses conclusions aux autres mouvements messianiques paysans. Ce n'est ni l'équipement psychologique, ni le choc culturel dû au décalage de deux civilisations qui les rendent possibles, mais, en plus de la structure sociale particulière qui existe dans l'intérieur du pays, le type de religion que possède le paysan. Celle-ci servant de remède à toute sorte de maux (guérisons et préservation magico-religieuses des maladies humaines et animales, protection magico-religieuse contre les dangers, etc.) et de solution à tout ce qui dépasse leurs forces, c'est vers elle que les paysans se tournent dès qu'ils ont épuisé leurs possibilités habituelles d'action — les possibilités d'une révolte laïque, par exemple (24). Le même auteur essaie d'établir une classification des divers mouvements messianiques existant au Brésil (25).

La sociologie religieuse urbaine est celle qui a suscité le moins d'attention de la part des chercheurs brésiliens ou étrangers. Nicolau Boer analyse la pratique catholique dans une paroisse ouvrière de S. Paulo (26). René Ribeiro étudie les rapports entre la religion et le préjugé racial dans la ville de Recife (Pernambuco) (27).

Des études sur l'ensemble d'une religion sont rares aussi. Thales de Azevedo essaie de fixer la physionomie du catholicisme brésilien, mais son ouvrage, malgré son objectivité, est plutôt un témoignage que le résultat d'une recherche (28).

(21) Euclides da CUNHA, *Os sertões*, Rio de Janeiro, Livr. Francisco Alves, 13^e éd., 1936 (Traduction française : *Les terres de canudos*, Paris, Julliard, coll. Capricorne, 1947).

(22) Luiz VIANNA FILHO, *Estudos nacionalistas*, Rio de Janeiro, Livr. Editora Leite Ribeiro, 1927.

(23) José LUCENA, « Uma pequena epidemia mental em Pernambuco », *Neurobiologia*, III, 1, 1940.

(24) M. I. PEREIRA DE QUEIROZ, « La Guerre Sainte au Brésil : le mouvement messianique du « Contestado », *Boletim da Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras da Universidade de S. Paulo, Sociologia*, I, 1957.

(25) M. I. PEREIRA DE QUEIROZ, « L'influence du milieu social interne sur les mouvements messianiques brésiliens » et « Classifications des messianismes brésiliens », *Archives de Sociologie des Religions*, 5, 1958, 3-30 et 111-120.

(26) Nicolau BOER, *Introdução a sociologia religiosa*, S. Paulo, 1955.

(27) René RIBEIRO, *Religião e relações raciais*, Rio de Janeiro, Ministerio da Educação, 1956.

(28) THALES DE AZEVEDO, *O catolicismo no Brasil*, Rio de Janeiro, Ministerio de Educação e Cultura, 1955.

Tiago G. Cloin brosse un grand tableau de la réalité catholique brésilienne, basé sur des données statistiques (29). Emile G. Léonard étudie la développement du protestantisme (30).

Dans cette brève présentation des études ethno-sociologiques au Brésil, nous avons laissé de côté tous les travaux purement descriptifs, qui sont très abondants, mais que le manque d'élaboration rend inaptes à fournir un élément de plus à la compréhension du phénomène religieux brésilien. Ce sont des ouvrages, cependant, qui peuvent fournir des données importantes à quiconque voudrait les exploiter.

La première remarque à faire est que le nombre d'ouvrages où cette élaboration existe ne correspond ni à l'importance, ni à l'extension du champ de recherches que présente le Brésil, dans le domaine des faits religieux. Mais si on considère que les cours de Sciences Sociales n'existent chez nous que depuis 25 ans environ, — c'est-à-dire, que les chercheurs brésiliens ne peuvent acquérir une formation systématique que depuis peu de temps — ils semblent néanmoins assez nombreux. De plus, étant donné le manque général de chercheurs dans le pays et le petit développement des études universitaires par rapport à la population, nous pouvons dire que ces recherches sont parmi celles qui attirent le plus l'attention de nos chercheurs.

En deuxième lieu, les faits pittoresques ou extravagants sont plus étudiés que les faits quotidiens. Les cultes syncrétiques, les mouvements messianiques figurent parmi les plus étudiés, alors que la pratique religieuse de tous les jours ne l'est presque pas.

Un énorme travail reste donc à faire : en premier lieu, pour recueillir les données, malgré l'abondance de matériel descriptif, car la richesse de la réalité dépasse de beaucoup ce qui a déjà été fait ; en deuxième lieu pour les analyser et les interpréter.

Maria Isaura PEREIRA DE QUEIROZ.
Université de S. Paulo.

(29) T. G. CLOIN, *art. cit.*

(30) Emile G. LÉONARD, *L'illumineisme dans un protestantisme de constitution récente (Brésil)*, Paris, P.U.F., 1953.

DIE RELIGIONSZOLOGIE IN DER BUNDESREPUBLIK DEUTSCHLAND

ANHANG (*)

Als Nachtrag zu meinem Vortrag «Die Religionssoziologie in der Bundesrepublik Deutschland» (1959, n° 8, p. 53-71) möchte ich noch das Folgende klarstellen beziehungsweise aufgrund neuerer Informationen ergänzen:

1. Ich erwähnte, dass die katholische Kirche und die protestantischen Kirchen — mit Ausnahme einiger relativ kleiner Freikirchen — sogenannte Volkskirchen darstellen. Die protestantischen Kirchen gliedern sich regional in 27 Landeskirchen, von denen nach ihrem Bekenntnis — über die Grenzen zwischen Ost und West hinweg — 10 in der «Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands» (VELKD) und 6 in der «Evangelischen Kirche der Union» (EKU) zusammengeschlossen sind. Die Gesamtheit aller protestantischen Landeskirchen bildet die «Evangelische Kirche in Deutschland» (EKD). Die Volkskirchen stellen zwar heute formal vom Staat getrennte Körperschaften dar, dessen ungeachtet wird die politische Bedeutung ihrer Organisationsform deutlich, wenn man sich vergegenwärtigt, dass das Bistum des katholischen Bischofs Döpfner Gesamt-Berlin und den grössten Teil der DDR umfasst und dass auf protestantischer Seite Bischof Dibelius für Gesamt-Berlin und Brandenburg zuständig und zugleich Mitglied des Rates der EKU und Vorsitzender des Rates der EKD ist.

2. Die Kirchenmitgliedschaft nach der Zahl derer, die nicht förmlich ausgetreten sind, gab ich für die DDR mit etwa höchstens noch 80% der Gesamtbevölkerung an. Wenn man nur die Menschen zählt, die in irgendeiner Weise zumindest formal von der Kirche noch tatsächlich erfasst werden — und sei es über die Liste der Kirchensteuerzahler —, so sind es vielleicht noch 50%.

3. Hinsichtlich Taufe und kirchlicher Bestattung lässt sich in der DDR beobachten, dass derzeit bei beiden Vollzügen die Ersatzhandlungen der sozialistischen Gesellschaft — so die «Lebensweihe» anstelle der Taufe — erst anfangen, in Konkurrenz zu den kirchlichen Handlungen zu treten. Letztere tragen jedoch angesichts des allgemeinen politischen Klimas so deutlich einen Bekenntnis — und damit Widerstandscharakter, dass bei nur formal Kirchenzugehörigen zunehmend — vor allem in Industriegebieten — auf sie verzichtet wird, auch wenn von den entsprechenden atheistischen Feierordnungen kein Gebrauch gemacht wird.

(*) Dieser «Brief an den Herausgeber» von Herrn Dr. Goldschmidt ist leider zu spät eingetroffen um in den vorigen Heft eingefügt zu werden (N.D.L.R.).

4. In der DDR dürften 1959 — bei starken Unterschieden zwischen ländlichen und Industriegebieten — noch höchstens etwa 60% der kirchenzugehörigen Jugendlichen der entsprechenden Jahrgänge, zur dafür üblichen Zeit um Ostern (März bis Mai) konfirmiert sein. Nach Zeitungsnachrichten meldet andererseits der zentrale Jugendweiheausschuss für die DDR, dass 1959 ca. 60% aller Jugendlichen — gleichgültig, ob kirchenzugehörig oder nicht — im gleichen Zeitraum an der Jugendweihe teilgenommen hätten. Für 1960 erwartet der Jugendweiheausschuss 85%. Teilnahme an Konfirmation und Jugendweihe im gleichen Zeitraum wird seitens der Kirche möglichst nicht zugelassen.

5. Bestrebungen zu säkularer Gestaltung der Trauung durch die « Eheweihung » werden zwar noch nicht in ähnlicher Weise wie die Bemühungen um die Jugendweihe wirksam, sind aber doch, vor allem in Industriegebieten, deutlich spürbar. Insgesamt mögen sich in der DDR gegenwärtig etwa 30% der Paare, bei denen beide Partner der gleichen Kirche zumindest formal angehören, noch kirchlich trauen lassen.

In dieser Gesamtsituation erweist sich meines Erachtens, dass die Zeit der Volkskirchen zumindest in der DDR ihrem Ende entgegengeht. Damit ist nichts über die Existenzmöglichkeiten der Kirchen in anderen Formen — etwa ähnlich denen der protestantischen Kirche in Frankreich oder der Freikirchen in Grossbritannien — gesagt.

D. GOLDSCHMIDT.

BULLETIN BIBLIOGRAPHIQUE

BULLETIN DES THÈSES (*)

1. AMIDIEU DU CLOS-VINAY (Marie-Paule), *Les interrétions des facteurs religieux et psychologiques en médecine mentale*. Alger, Lettres Univ., 1957.
(Québec, Ed. du Pélican, s.d., 3 tomes en un volume, 262-210-214 p., fig.).
2. AMFRAMRKHANI (Baguer), *Les sectes Harijites et Shi'ites d'après Shahrastâni*. Paris, Lettres Univ., 1959, XLII-173 p. dactyl.
3. ANDRIANTSIFERANARIVO, *Survivances du paganisme à Madagascar*. Montpellier, Théol. prot., Lic., 1959.
4. ARCHAIMBAULT (Charles), *L'histoire et l'organisation rituelle de Basak-Campasak (Sud-Laos)*. Paris, Lettres pr., 1959, 718 p. dact., 6 pl.
5. BACCUET (Alain), *L'évolution de la Mission*. Montpellier, Théol. prot., Lic., 1959.
6. BACQUÉ (François), *La Nonciature de France. Sa suppression en 1904. Son rétablissement en 1921*. Paris, Inst. d'études politiques, 1958, 148 p. dactyl.
7. BARILLE (René), *Tommy Fallot et la tra-*
- dition religieuse du Ban de la Roche*. Strasbourg, Théol. prot., Lic., 1959, 88 p. dactyl.
(Paris-La-Haye, Mouton et Cie, 1958, 260 p. C.R. : Arch., VI, n° 91).
8. BASTIDE (Roger), *Le candomblé de Bahia*. Paris, Lettres compl., 1958, 260 p. dactyl.
9. BELLET (Jean), *Les modes extérieurs de la prédication chez les prophètes écrivains. Remarques sur leur application dans le cadre de la mission chrétienne parmi les Musulmans*. Paris, Théol. prot., Lic., 1959.
10. BEIGBEDER (Olivier), *La disposition des sujets dans l'Eglise chrétienne occidentale à l'époque romane*. Paris, Hautes Etudes, VI^e Section, 1959.
11. BLANCHARD (Jean), *Le droit ecclésiastique contemporain d'Irlande*. Paris, Droit, 1958, 172 p. dactyl.
12. BLOND (Hubert), *L'évolution de la diplomatie pontificale d'après les récents concordats (1918-1957)*. Strasbourg, Théol. cath., 1959, 360 p. dactyl.
13. BOUSSOULADE (Jean-Baptiste), *Les com-*

(*) Ce Bulletin donne la liste des thèses et mémoires présentés dans les divers établissements d'enseignement supérieur de France en 1959, ainsi que ceux de 1958 que le précédent Bulletin n'avait pu signaler.

Il fait suite à ceux qui ont été publiés dans les *Archives de Sociologie des Religions*, I, 159-171 (pour les années 1940 à 1954), IV, 158-162 (pour les années 1955-1956), VI, 149-152 (pour les années 1957-1958). Voir, en particulier, l'explication des abréviations utilisées, I, p. 164.

La Faculté de Théologie protestante de Montpellier signale que depuis deux ans environ les Facultés de Théologie protestante se sont alignées sur l'Université pour les noms de grades. Les thèses « de Baccalauréat » sont maintenant dénommées « de Licence » et celles « de Licence » sont appelées « première Thèse de Doctorat » (thèse complémentaire).

- munautés de religieuses de l'ancien diocèse de Paris de 1789 à 1801.* Paris, Lettres Univ., 1959, 319-xxvi p. dactyl.
14. BOVARD (René), *Essai sur le caractère et l'évolution religieuse de Lamennais.* Poitiers, Lettres Univ., 1958, 153 p. dactyl.
 15. BROSSARD (Henri), *L'honneur du monde et les moralistes chrétiens au XVII^e siècle en France.* Paris, Lettres pr., 1959, 971 p. dactyl.
 16. CANTEL (Raymond-Henri), *Prophétisme et messianisme dans l'œuvre d'Antonio Vieira.* Paris, Lettres compl., 1958, 439 p. dactyl.
(Résumé : *Annales de l'Université de Paris*, 1959, 3, 529-30. La thèse principale est consacrée à l'étude du style des sermons de Vieira).
 17. CARRIER (Hervé), *Le comportement religieux dans la perspective de la psychologie sociale : psycho-sociologie du lien d'appartenance religieuse.* Paris, Lettres Univ., 1959, 301 p. dactyl.
(C.R. : *Revue française de sociologie*, 1960, 1, 113-115).
 18. CATEL (Pierre), *Point de vue sur la pratique actuelle de la guérison par la foi.* Aix, Théol. prot., Lic., 1959.
 19. CHOLVY (Gérard), *Les vocations sacerdotales et religieuses du diocèse de Montpellier (1801-1956).* Montpellier, Lettres D.E.S., 1956.
 20. CONNELL (Allison), *La jeunesse inquiète d'après le roman français à la veille de la guerre de 1914 (1905-1914).* Paris, Lettres Univ., 1959, ix-539 p. dactyl.
 21. COSTIL (Maurice), *Etude de quelques aspects du laïcisme dans l'Eglise catholique romaine.* Paris, Théol. prot., Lic., 1959, 92 p. dactyl.
 22. CRUSE (René), *La fonction missionnaire des Fraternités.* Montpellier, Théol. prot., Lic., 1958.
 23. DIGEON (Claude), *La crise allemande de la pensée française (1870-1914).* Paris, Lettres pr., 1957.
(Paris, P.U.F., 1959, 568 p.).
 24. FORTIN (Ernest-L.), *Christianisme et culture philosophique au XV^e siècle. La querelle de l'âme humaine en Occident.* Paris, Lettres Univ., 1955.
(Paris, Etudes augustinienes, 1959, 210 p.).
 25. FROLOW (Anatole), *Expansion de la relique de la vraie Croix.* Etude historique, Paris, Lettres pr., 1959, 4 fasc., xxv-1174 p.
 26. GANTIER (Odile), *Les possessions et les prieurés de l'abbaye de Marmoutier du X^e au XIII^e siècle.* Paris, Chartes, 1959.
(Résumé : *Ecole Nationale des Chartes. Positions des thèses*, 1959, 31-37).
 27. GASNAULT-BEIS (Marie-Claire), *Le diocèse de Sens à la fin du Moyen Age d'après les registres de visites.* Paris, Chartes, 1959.
(Résumé : *Ecole Nationale des Chartes. Position des thèses*, 1959, 39-42).
 28. HAUBTMANN (Abbé Pierre), *P.-J. Proudhon et la pensée allemande.* Paris, Hautes Etudes, 5^e Section, 1959.
 29. HENRY (Jean-François), *Eléments pour une étude des survivances de l'intégrisme dans le catholicisme français contemporain depuis 1945.* Paris, Inst. d'études politiques, 1958, 88 p. dactyl.
 30. JACOB (Charles), *L'Eglise protestante épiscopale aux Etats-Unis.* Strasbourg, Théol. prot., Lic., 1959, 83 p.
 31. KEMPF (Pierre), *De l'utilisation des méthodes de propagande au service de l'Eglise. Eléments du problème.* Strasbourg, Théol. prot., Lic., 1959, 118 p. dactyl, plus 72 p. documents annexes.
 32. MAILLART (Claude), *Evolution de la doctrine de la connaissance de Dieu de Calvin à l'orthodoxie protestante du XVII^e siècle.* Paris, Théol. prot., Lic., 1959, 125 p. dactyl.
 33. MARTIN (Alain-Georges), *Essai sur l'athéisme de Karl Marx.* Paris, Théol. prot., Lic., 1959, 69 p. dactyl.
 34. MÉJAN (Lucie-Violette), *La Séparation des Eglises et de l'Etat. L'œuvre de Louis Méjan, dernier directeur de l'administration autonome des cultes.* Aix, Lettres pr., 1959.
(Paris, P.U.F., 1959, xvi-571 p. Préface de G. Le Bras).
(C.R. : *Arch.*, VIII, n° 115).
 35. MÉJAN (Lucie-Violette), *Contribution à l'étude de la Séparation des Eglises et de l'Etat en France jusqu'aux préliminaires législatifs du régime actuel.* Aix, Lettres compl., 1959, 327 p. dactyl.
 36. MERCIER (J.P.), *Wattrelos. Pratique dominicale.* Consultation du 27 mars 1955. Lille, Théol. cath. (Licence), 1957, 85 p., 19 cartes et tableaux.

- (C.R. in *Mélanges de science religieuse*, 1958, p. 150).
37. MONPÈRE (Annie), *L'excommunication pontificale des pouvoirs politiques dans le droit classique de l'Eglise*. Alger, Droit, 1959, VII-333 p. dactyl.
 38. MUCCHIELLI (Roger), *Le mythe de la cité idéale*. Paris, Lettres pr., 1959, IX-385 p. dactyl.
 39. ORTIGUES (Edmond), *Tradition et nominalisme à propos de la quatrième Session du Concile de Trente*. Paris, Lettres compl., 1959, 97 p. dactyl.
 40. PARGUEZ (Guy), *Le temporel de l'abbaye de Saint-Germain-d'Auxerre des origines au milieu du XIII^e siècle*. Paris, Chartes, 1959.
(Résumé : Ecole Nationale des Chartes. Positions des thèses, 1959, 61-71).
 41. PLET (Gerrit), *La critique biblique de Voltaire et la réfutation contemporaine. Contribution à l'histoire de la critique biblique en France et à l'étranger*. Paris, Théol. prot., Lic., 1959, 4 vol., dactyl., 706 p.
 42. POUPARD (Paul), *La philosophie du christianisme de l'abbé Bautain*. Paris, Hautes Etudes, 5^e Section, 1958.
 43. RAYNAUD (Abbé), *La réclamation contre les vœux de religion dans le diocèse de Toulouse de 1710 à 1789*. Toulouse, Institut Catholique, 1959.
 44. RÉMOND (René), *Les Congrès ecclésiastiques de Reims (1896) et Bourges (1900)*. Paris, Lettres compl., 1959, XVIII-269 p. dactyl.
 45. ROBERT (Michel), *Les statuts du clergé séculier d'Afrique noire*. Paris, Droit, 1958, X-184 p. dactyl.
 46. SCHEPDECKER (Marc-Philippe), *Les fonctions externes de l'Eglise. Les rapports des églises et des œuvres chrétiennes dans le protestantisme français du XIX^e siècle*. Paris, Théol. prot., 1^{re} th. de Doct., 1959, 175 p. dactyl.
 47. SINDA (Martial), *Histoire des mouvements messianiques congolais*. Paris, Hautes Etudes, 5^e Section, 1959.
 48. SOUSTELLE (Georgette), *Observations sur la religion des Lacandon du Mexique méridional*. Paris, Lettres compl., 1959, 118 p. dactyl.
(C.R. : Arch., IX, n^o 60).
 49. TADIN (Abbé Marin), *L'origine et l'organisation du premier évêché croate*. Paris, Théol. cath., 1958, dactyl.
 50. TERNOIS (René), *Les incertitudes d'une fin de siècle et les « Trois Villes » d'Emile Zola*. Paris, Lettres pr., 1959, V-1392 p. dactyl.
 51. TORABI (Akbar), *Etude sociologique : les séquelles du coufisme dans l'âme persane*. Paris, Lettres Univ., 1959, 230 p. dactyl.
 52. TOUSSAERT (Abbé Jacques), *Sentiment religieux, vie et pratique religieuse en Flandre maritime et au « West-hoeck » de langue flamande aux XIV^e, XV^e et début du XVI^e siècles*. Lille, Lettres pr., 1959, 626 p. dactyl.
 53. TOUSSAERT (Abbé Jacques), *Staet der Goederen... Un registre manuscrit de 1527. Le Franc de Bruges, ses curés, les paroissiens à l'aube de la Réforme*. Lille, Lettres compl., 1959, 3 vol., 300-235-56 p. dactyl., cartes.
 54. TROTABAS (Jean-Baptiste), *La notion de laïcité dans le droit de l'Eglise catholique et de l'Etat républicain*. Aix, Droit, 1959, 240-III p. polytypé.
(C.R. : Arch., VIII, n^o 134).
 55. TURIN (Yvonne), *L'éducation et l'école en Espagne de 1874 à 1902. Libéralisme et tradition*. Lyon, Lettres pr., 1959.
(Paris, P.U.F., 1959, 455 p.).
 56. VANDEWYNCKELE (M.), *Barthélemy Holzauer (1613-1639) et l'Institut des clercs séculiers vivant en commun*. Lille, Théol. cath., Lic., 1958, 157 p.
(C.R. in *Mélanges de science religieuse*, 1958, p. 150).
 57. VIALON (Anne), *Quelques aspects des luttes de l'abbaye de Lérins au XVIII^e siècle*. Aix, Droit, 1958, 242-II p. dactyl.
 58. VOGUE (R. P. Adalbert de), *L'abbé dans la règle de Saint Benoît*. Paris, Théol. cath., 1959, dactyl.
 59. ZABALA (R. P. Albert), *Mythe et symbole. Une analyse du mythe et du symbole dans l'œuvre de Paul Tillich*. Paris, Théol. cath., 1959, dactyl.

E. P.

BULLETIN DES PÉRIODIQUES

1

A l'écoute des étudiants d'Outre-Mer en Europe. *Informations catholiques internationales*, 99, 1^{er} juillet 1959, 13-23.

Dossier consacré aux étudiants afro-asiatiques poursuivant leurs études en Europe (5.000 en 1939, 27.000 en 1952, 51.000 en 1958), et plus spécialement aux problèmes que pose aux étudiants chrétiens (un dixième environ) le choc souvent brutal avec le matérialisme ambiant de l'Occident.

2

L'Afrique belge au seuil de l'indépendance. *Informations catholiques internationales*, 110, 15 déc. 1959, 19-28.

Au cœur de l'Afrique « qui bouge », le Congo belge et le Ruanda-Urundi accèdent à leur tour à l'autonomie politique. Ce dossier fait le bilan de la situation de l'Eglise à cette heure décisive de l'histoire de ces territoires, évoque les efforts accomplis, examine les difficultés et les contradictions auxquelles l'Eglise d'Afrique, devenue demain majeure, va se trouver affrontée.

3

ANDRÉ (Robert).

L'Eglise à l'heure de Jean XXIII. *La Revue Nouvelle*, déc. 1959, 498-513.

Après avoir passé en revue les faits et les courants plus marquants qui n'ont pas cessé, au cours des siècles, de poser des problèmes à l'Eglise, l'A. aborde l'étude du catholicisme contemporain dans le monde dans une perspective géo-politique, en distinguant quelques grands groupes : l'Europe occidentale, le monde communiste, le monde asiatique, l'Afrique noire, le monde arabe, l'Amérique du Nord, l'Amérique latine.

4

ANDRIEUX (Francis).

Etudes de sociologie religieuse. *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, 1959, 3, 251-7.

Analyse critique de l'ouvrage de G. Le Bras paru sous ce titre (*Arch.*, I, n° 215).

5

BASTIDE (Roger).

Les métamorphoses du sacré dans les sociétés en transition. *Civilisations*, 1959, 4, 432-41.

Souligne les difficultés rencontrées en Afrique noire pour comprendre les ramifications ou les « scissures » entre religieux, politique et social ; les populations ayant réagi différemment selon les normes adoptées par les nations colonisantes. Cette évolution vers un syncrétisme pourrait s'éclairer par une confrontation avec le processus socio-religieux des négro-américains, lequel est vigoureusement synthétisé.

6

BATAILLE (Georges).

La Religion préhistorique. *Critique*, 147-8, août-sept. 1959, 765-84.

A l'ouvrage de Maringer (*Arch.*, VII, n° 129), G. Bataille reproche d'accorder trop de place à la magie, faute d'avoir vu que le monde de la religion, qui se développe par négation, s'oppose au monde du travail et de la connaissance : « Non seulement nous ignorons ce qu'est la religion, nous devons renoncer à la définir, mais c'est en acceptant de l'ignorer, en refusant de la définir que, paradoxalement, profondément, nous sommes religieux... Nous ne pouvons parler de la religion du dehors, nous n'en pouvons parler sans en faire une expérience que limite — que contredit même — l'appartenance à une religion particulière... Si nous pouvons définir l'inhumation, à l'instant où l'inhumation nous apparaît essentiellement, comme religieuse, nous renonçons à savoir ce qu'est essentiellement l'inhumation ».

7

BENNEY (Mark), WEISS (Robert).

Christmas in an apartment hotel. (Noël dans un hôtel meublé). *The American Journal of Sociology*, nov. 1959, 3, 233-40.

Résultats d'une enquête effectuée parmi la population adulte d'un hôtel meublé de la ville de Chicago au cours du mois de décembre 1956. Les réponses données par les 35 personnes interviewées (couples mariés et céli-

bataires) permettent de conclure que la fête de Noël était ressentie comme une fête essentiellement familiale, à laquelle cette population s'efforçait de donner, dans la mesure du possible, un caractère d'intimité, ou encore comme l'occasion de renouer les liens avec le reste de la famille.

8

Bibliographie. *Paroisse et Mission*, 11 (Mission et sociologie, 3), 1960, 106-14.

Éléments (126 titres) concernant la sociologie religieuse au sens large mais centrée sur le catholicisme, depuis 1954 environ.

(Cette bibliographie est loin d'être « aussi exhaustive que possible », comme il est affirmé p. 2 du fascicule. Nous nous réjouissons que les *Archives* aient pu servir à constituer cette sélection encore plus que ne le dit l'avertissement placé en tête. Dans l'intérêt du lecteur, nous souhaitons que plus de rigueur bibliographique préside à son élaboration : on constate, en effet, des références incomplètes, des doublets, des articles présentés comme ouvrages... L'effort de *Paroisse et Mission* pour suppléer à l'absence d'une revue de sociologie du catholicisme français est trop intéressant pour que nous ne formulions pas ici très franchement ces remarques destinées à favoriser sa fécondité. — E.P.).

9

BLEEKER (C. Jouco.)

The phenomenological method. (La méthode phénoménologique). *Numen*, VI, 2, déc. 1959, 96-111.

Partant des conclusions de R. Petazzoni dans un article précédent (*Numen*, VI, 1) l'auteur analyse les formes successives de la phénoménologie de la religion depuis le *Lehrbuch der Religionsgeschichte* de Chantepie de la Saussaye (1887) jusqu'au tome XIX de l'*Encyclopédie française*.

Dans cette évolution, l'apport de la philosophie phénoménologique n'est que latéral et a pu être source de confusion, mais Husserl a précisé certains points essentiels de méthode dont Van der Leeuw a largement profité. Moyennant une fidélité à ces principes méthodologiques, la phénoménologie religieuse résiste victorieusement aux assauts de certains théologiens et de certains historiens.

10

BONNET (Serge).

La bibliothèque janséniste de Joseph-Antoine Demeaux, curé de Saint-Mard-sur-le-Mont (Marne) au début du XIX^e siècle. *Mémoires de la Société d'agriculture, commerce,*

sciences et arts du département de la Marne, années 1958, 103-120, et 1959, 1-19.

Une bibliothèque ecclésiastique étudiée d'un point de vue sociologique. Nécessité de bien connaître l'histoire économique d'une paroisse pour écrire son histoire spirituelle. Le bilan des opinions théologiques les plus répandues ne peut se faire uniquement d'après les catalogues des éditeurs. Décalage entre les idées et le comportement : bien des prêtres ultramontains au XIX^e siècle ont été de tempérament janséniste.

11

BRANDON-ALBINI (Maria).

Terre d'Otrante. *Temps modernes*, 163, sept. 1959, 424-45.

Les croyances et les rites funéraires traduisent la persistance d'une mentalité rituelle préchrétienne, imprégnée de survivances des cultes étonnants de l'Antiquité, de rites dionysiaques, éleusiniens et orphiques.

12

CASTELLAN (Georges).

Éléments d'une sociologie religieuse en Yougoslavie socialiste. *Annales*, oct.-déc. 1959, 4, 694-709.

La situation des trois grandes communautés religieuses en Yougoslavie, orthodoxe, catholique, musulmane, et leur distribution géographique ; les progrès de la laïcisation ; le climat d'ensemble, peu favorable à l'épanouissement des religions en général et particulièrement méfiant à l'égard du catholicisme, ce dernier opposant une résistance notable à toute pression politique et idéologique.

13

CHÉRY (H.Ch.).

Les Sectes en Rhodésie du Nord. *Parole et Mission*, n° 7, 15 oct. 1959, 578-94.

Article très documenté sur les dissidences religieuses en Rhodésie du Nord. L'auteur donne en particulier de très intéressantes et abondantes informations sur l'Eglise Catholique du Sacré-Cœur, mouvement marginal du Catholicisme. On y retrouve les tendances messianiques propres aux sectes noires et de curieuses déviations de la piété populaire du Catholicisme.

14

CHEVALLIER (P.).

Une promotion épiscopale sous Louis XV (1752-1753). *Revue d'Histoire moderne et contemporaine*, VI, juil.-sept. 1959, 211-25.

Les lettres de l'Abbé de Villevieille à l'Abbé de Brienne (1752-53) analysées ici font revivre l'atmosphère dans laquelle se passent les nomi-

nations épiscopales et résumant l'état d'esprit de la jeune génération des évêques au milieu du XVIII^e siècle.

15 CRISTIANI (Mgr L.).

La tolérance et l'intolérance de l'Eglise en matière doctrinale, depuis les premiers siècles jusqu'à nos jours. *Cahiers d'Histoire Mondiale*, 1-5, 1959, 71-93.

Article d'introduction : survol rapide des phases où alternent tolérance et intolérance ; la deuxième plus fréquente que la première. Etude des rapports foi-pouvoir temporel, qui permet une « mise au point » des guerres dites de « religion ». La tolérance devient effective quand ces rapports sont dissociés : courant des « politiques » qui en France se développe à partir de 1560. Tendances actuelles de l'Eglise catholique : « ne pas empêcher l'erreur pour promouvoir un plus grand bien ».

16 DANTINNE (G.).

Témoignages sur le sacerdoce. *Evangeliser* (Bruxelles), n° 81, nov.-déc. 1959, 297-309.

Présentation sommaire du contenu de vingt-six réponses à un questionnaire sur la formation de la vocation sacerdotale, son évolution, sa confrontation avec la vie de prêtre. L'importance des solidarités intra-ecclésiales est mise en relief.

17 DELARUELLE (Etienne).

La spiritualité aux XIV^e et XV^e siècles. *Cahiers d'Histoire Mondiale*, 1-5, 1959, 59-70.

Intensité de la vie spirituelle et son intériorisation du fait que « pendant quarante ans tous les chrétiens sans exception furent excommuniés » (64), en conséquence du Grand schisme. Sous l'influence aussi des Ordres mendiants, la dévotion, de liturgique et universaliste, devient « pathétique » et plus personnelle, alors que grandit le rôle politique des « hommes de Dieu » (Jacques de la Marche à Rieti, Savonarole à Florence). Affleurements millénaristes.

18 DINGEMANS (L.), O.P.

La paroisse dans la pastorale urbaine. *L'Union*, déc. 1959, 29-38.

L'étude écologique d'une grande ville moderne montre que celle-ci se présente non pas comme un agglomérat de quartiers, mais comme un organisme complexe. D'où la nécessité de repenser la pastorale urbaine dans une perspective supra-paroissiale.

19 DONDAINE (Antoine), O.P.

Durand de Huesca et la polémique anti-cathare. *Archivum Fratrum Praedicatorum*, XXIX, 1959, 228-76.

Rouvre le dossier de la réfutation du catharisme en attribuant à Durand de Huesca, Vaudois converti et chef des Pauvres Catholiques, la paternité de deux manuscrits : Madrid, *Liber Antihaeresis*, et Paris, *Liber contra Manicheos* ; celui-ci doit être complété par le manuscrit de Prague.

20 DUCASTELLA (Rogelio).

Sociología religiosa de las migraciones interiores. (Sociologie religieuse des migrations intérieures). *Documentacion Social*, 1959, 4, 45-75.

Une fois étudiés les mouvements migratoires à l'intérieur de l'Espagne et leurs causes, cet article présente aussi bien ce que devient la pratique religieuse des immigrants suivant leur province d'origine que ce qui devrait être fait pour les intégrer vraiment dans leur nouvelle patrie. De nombreuses cartes illustrent les différents aspects du problème, en particulier le drame de ces paroisses de ville qui sont déjà plus grandes qu'un diocèse et ne sauraient en aucun cas accueillir ces nouveaux venus.

21 EGBERINK (L.).

La paroisse : quelques aspects de recherches. *Social Compass*, (1959), VI, 2, 56-68.

L'attitude religieuse comme manifestation de la personne, comme aspect de la communauté et comme fait culturel, représente les thèmes fondamentaux de cette étude. « C'est en passant par ces trois stades que l'on aboutit à la compréhension fonctionnelle de la paroisse la plus complète et la meilleure ».

22

L'Eglise orthodoxe sous le régime soviétique. *Informations catholiques internationales*, 104, 15 septembre 1959, 17-25.

Le dossier comporte trois parties, offrant respectivement un bref aperçu historique du christianisme russe depuis le X^e siècle jusqu'à la chute du régime tsariste, la description des relations Eglise-Etat depuis 1917, une analyse, enfin, de la situation actuelle de l'Eglise orthodoxe, de son rayonnement et de ses limites au sein d'un Etat athée et matérialiste.

23

EISENBACH (A.).

Materiały do struktury i działalności gospodarczej ludności żydowskiej w Królestwie Polskim w latach osiemnastu XIX^e wieku. (Éléments pour l'étude de la structure et des activités économiques de la population juive au Royaume de Pologne dans les années 80). *Biuletyn Żydowskiego Instytutu Historycznego*. (Bulletin de l'Institut Historique Juif), Varsovie, n° 29, janv.-mars 1959, 72-111, résumé anglais, 160-61.

Statistiques réunies après la Commission Juive de Varsovie en 1884-1885.

24

FIRTH (Raymond).

Problem and Assumption in an Anthropological Study of Religion. (Problèmes et postulats de l'étude anthropologique de la Religion). *The Journal of the royal anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, juil.-déc. 1959, 129-48.

La commémoration de T.H. Huxley donne l'occasion à l'auteur d'examiner les postulats de l'anthropologie religieuse. La notion de « signification » (*meaning*) émerge d'une analyse qui met en relief les démarches implicites de la pensée anthropologique. Mais cet implicite n'est pas exempt de confusion et la « signification » doit être prise en plusieurs sens différents. En particulier l'anthropologue ne peut éviter le problème de la signification individuelle de l'acte religieux, présente dans les formes de significations collectives et jouant un rôle particulièrement important là où il y a incertitude, changements. Finalement l'anthropologie doit retrouver par là une dimension dynamique et une plus grande hardiesse interprétatoire.

25

FREYTAG (Justus).

Zur Entwicklung der Religionssoziologie in Deutschland. (Le développement de la sociologie religieuse en Allemagne). *Lutherische Rundschau*, 1959-60, Heft 3, nov. 1959.

Courte mise au point qui souligne le retard de la sociologie du Protestantisme allemand, donne une courte mais très utile bibliographie, évitant le recours au besoin à des travaux plus copieux ; souligne la nécessité d'une histoire sociale du protestantisme dont il rappelle, à très juste titre, qu'elle est à peu près inexistante aujourd'hui.

26

FRIEDMANN (Robert).

Hutterites revisit European Homesteads. (Des Hutteriens en pèlerinage à leur berceau

européen). *The Mennonite Quarterly Review*, t. XXXIII, oct. 1959, 305-22.

Traduction du journal de voyage de Hutteriens américains qui, en 1937, effectuèrent un périple-pèlerinage aux lieux principaux de l'histoire de leur secte en Europe. Il y a dans ce récit de nombreuses notations susceptibles d'intéresser le sociologue ; en particulier pour l'étude de la transmission d'un héritage culturel primitivement lié à une foi religieuse abandonnée depuis longtemps.

27

GAILLARD (Dom Louis).

Géographie et Apostolat. *Bulletin du Comité des Etudes de la Compagnie de Saint-Sulpice*, 26, juil.-sept. 1959, 698-95.

La mission de la géographie est d'aider l'homme à connaître et à utiliser la terre que Dieu lui a donnée. Cette « vraie » géographie est la base de toute sociologie religieuse et le thème de tout apostolat.

28

GARRIGOU-LAGRANGE (Madeleine).

Intégrisme et national-catholicisme. *Esprit*, nov. 1959, 515-43.

Sous ces dénominations polémiques, ce sont les groupes catholiques d'extrême-droite que l'auteur décrit, combinant le reportage et l'analyse doctrinale, dans un panorama qui passe par la « Cité catholique », Georges Sauge, Jean Arfel (dit Madiran), l'abbé Luc J. Lefèvre et Pierre Lemaire. La mise en perspective sociologique est centrée sur « l'arme psychologique » dans la guerre d'Algérie. (Les autres aspects historiques et sociaux d'un phénomène central au sein de l'Eglise catholique n'entraient pas dans le cadre de cet article « engagé », dont l'intérêt, pour nous, découle surtout de l'enquête journalistique directe menée par l'auteur dans les milieux étudiés, d'où une information moins simpliste et moins erronée que celle à laquelle nous ont habitués certains périodiques ces dernières années. — J.M.).

29

HARCOURT (Marguerite et Raoul d').

La musique des Aymara sur les hauts plateaux boliviens, d'après les enregistrements sonores de Louis Girault. *Journal de la Société des Américanistes*, 1959, 5-133.

Cette étude minutieuse à caractère ethnographique et musicographique, montre, dans l'actuelle musique andine, une interpénétration culturelle, surtout dans les chants religieux. Cette interpénétration se fait parfois ressentir sur le plan musical lui-même, lorsque

la ligne mélodique, sans doute sous l'influence grégorienne, passe de l'échelle pentatonique à une gamme de sept degrés (p. 117). Si, naguère, certains missionnaires espagnols virent dans ces chants de dangereuses survivances du passé — alors que d'autres soulignaient l'intérêt de cet héritage musical —, le clergé actuel porte aux airs indiens un intérêt tout particulier.

30

HAYASHI (T.).

Une enquête à Tokyo. *Rythmes du monde*, VII, 1959, 3-4, 318-19.

Résumé des résultats d'une enquête effectuée récemment par des chrétiens japonais et par le curé d'une paroisse catholique de Tokyo auprès de familles non-chrétiennes résidant sur le territoire de la paroisse. Les chefs de famille interrogés avaient à répondre aux quatre questions suivantes : Quelle place la religion tient-elle dans la vie ? Connaissiez-vous le catholicisme ? Si vous connaissez un peu le catholicisme, aimeriez-vous le connaître davantage ? Si vous ne connaissez pas le catholicisme, voulez-vous le connaître ? (Voir *Arch.*, IX, n° 49).

31

HORNUS (Jean-Michel).

L'Eglise arménienne. *Verbum Caro*, 49, 1959, 88-101, et 50, 1959, 194-207.

Cette étude retrace dans ses grandes lignes l'histoire politique et religieuse de l'Arménie depuis ses origines, avant d'analyser plus longuement la situation actuelle de l'Eglise arménienne, une fois encore déchirée entre l'Est et l'Ouest, victime, comme le peuple arménien lui-même depuis toujours, de sa situation entre deux mondes opposés.

32

ISAMBERT (François-A.).

Epoques critiques et époques organiques. Une contribution de Buchez à l'élaboration de la théorie sociale des saint-simoniens. *Cahiers internationaux de sociologie*, XXVII, juil.-déc. 1959, 131-52.

S'appuyant sur un article inédit que Buchez avait écrit pour *Le Producteur* (nouvelle série qui devait commencer fin 1828 et qui ne vit jamais le jour) et qui s'intitulait « Introduction aux questions sur les sciences et les savants », l'auteur jette une lumière nouvelle sur le rôle de Buchez dans une phase importante de la proto-histoire de la sociologie : l'élaboration de l'*Exposition de la doctrine de Saint-Simon*, suite de conférences préparées collectivement. Du fait de la « conversion » de Buchez, cette genèse se lie étroitement à une théorie de la

religion, de sorte que tout le débat intéresse aussi bien l'histoire des socialismes chrétiens que la sociologie historique du christianisme.

33

JAMES (Marcus).

Religion en Afrique. *Présence Africaine*, févr.-mai 1959, 185-91.

Après avoir analysé quelques-uns parmi les aspects les plus saillants de la religion africaine en général, l'A., qui est africain et chrétien, nous livre les raisons historiques et sociales qui le poussent à affirmer qu'« il est absolument nécessaire que le christianisme en Afrique soit radicalement repensé dans le contexte spécifiquement africain ».

34

JEAN-NESMY (C.).

L'image et le sacré dans la littérature contemporaine. *La Table Ronde*, 142, oct. 1959, 77-90.

Pour évoquer sa rencontre avec l'Au-delà mystérieux, l'homme utilise des images qui risquent de se réduire à de simples comparaisons superficielles. La poésie contemporaine ouvre des perspectives au renouvellement de l'expression du Sacré, car elle découvre des images à valeur universelle.

35

LAURES (John), S. J.

Quatre cents ans de catholicisme au Japon. *Rythmes du monde*, VII, 1959, 3-4, 256-65.

Ses débuts, son développement, les obstacles rencontrés et franchis, les succès remportés, sa situation présente et ses espoirs d'avenir.

36

LE BRAS (Gabriel).

Sociétés religieuses et sociétés politiques. *Encyclopédie française*, tome XI (Relations internationales), 1959, paginé 11.24.15 à 11.2.66.

Les conditions ordinaires du rapport entre ces deux types de société : fondements (dialectique à quatre termes : les principes et les intérêts de chacune des deux catégories), relations (typologie juridique, réalité historique), action des sociétés religieuses. Les sociétés religieuses facteurs de discord et d'unité aux divers échelons de leur activité.

37

MAERTENS (Thierry).

L'Eglise dans le monde. *La Revue Nouvelle*, juin 1959, 550-59, juill. 1959, 88-94 ; août-sept. 1959, 202-7.

Suite d'articles consacrés, dans l'ordre, au Sénégal, à la Haute-Volta, au Dahomey et au Cameroun. La situation actuelle de l'Eglise, ses possibilités et ses perspectives d'avenir au sein des profonds bouleversements sociaux et politiques dont s'accompagne le procès de « décolonisation » de ces territoires.

38 MAITRE (Jacques).
Religion populaire et populations religieuses. *Cahiers Internationaux de Sociologie*, XXVII, juillet-déc. 1959, 95-120.

Ecrité avant la parution de l'ouvrage de J. Labbens recensé ici-même (cf. *Arch.*, IX, n° 121), cette étude lui fait pendant sous bien des aspects. J.M. montre la liaison du catholicisme populaire rural non seulement avec des reliquats du paganisme, comme on l'a dit souvent, mais avec des besoins issus du mode de vie. Ainsi se sont maintenues par delà le saut du paganisme au catholicisme des formes religieuses du domaine du folklore. On ne peut s'étonner de la disparition de ces formes avec la transformation du mode de vie. Mais lorsque J. M. aborde les attitudes religieuses ou irréligieuses nées au sein de la civilisation urbaine actuelle, ce n'est pas en mettant en avant un catholicisme intégrateur. Il pose au contraire une série de questions que l'investigation sociologique doit aider à résoudre et qui concernent le niveau, la place et le contenu des attitudes religieuses insérées dans la vie urbaine contemporaine et les rapports de classes qui la structurent.

39 MARTIN (Pierre).
Rencontres avec les Mormons. *Le monde chrétien*, 49-50, janv.-juin 1959 (paru février 1960), 57-62.

Ces notes recueillies au cours d'un séjour à Salt Lake City, capitale des Mormons, traduisent l'interdépendance étroite des domaines économiques et religieux et l'animisme qui imprègne cette religion et la rapproche de certaines religions primitives.

40 MBITI (John S.).
Christianisme et religions indigènes au Kenya. *Présence Africaine*, 27-28 août-nov. 1959, II, 129-53.

Analyse des principaux facteurs ayant contribué, depuis le début du siècle, à la rapide expansion du christianisme au Kenya, où il est en train de supplanter les anciennes religions tribales. Des efforts conjugués du missionnaire et de l'Africain sont avant tout

nécessaires, afin que cette christianisation ne représente pas seulement un processus extérieur, mais pénètre profondément toute la structure sociale du pays, et que l'antique opposition du christianisme avec le fond tribal cède la place à une collaboration dynamique et féconde.

41 MEHL (Roger).
Le Colloque Européen de Sociologie du Protestantisme de Strasbourg, 4, 5 et 6 mai 1959. *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, 1959, 3, 258-63.

Ce bref compte-rendu des communications du Colloque (dont les *Archives*, VIII, ont publié les Actes) est centré plus particulièrement sur celles concernant le protestantisme français.

42 MISRAHI (R.).
Une nationalité dialectique. La signification actuelle du Judaïsme dans l'Europe de l'Est. *Temps Modernes*, 162, août 1959, 281-310.

Le Judaïsme d'Europe orientale est le fruit de sa propre évolution interne et de la polémique que l'histoire lui impose sans cesse. Les Juifs ne paraissent pas s'assimiler totalement, c'est pourquoi ils sont une « nationalité ». Il est impossible d'affirmer à l'avance ce qu'il adviendrait d'elle si les frontières s'ouvraient à l'émigration ; c'est pourquoi cette nationalité est « dialectique ».

43 MONTUCLARD (Maurice).
La presse démocratique chrétienne (1893-1900). Esquisse sociographique. *Etudes de Presse*, 1959 (n° 20-21), 88-101.

Une cinquantaine de périodiques, étudiés selon leur destination (groupes organisés, publics plus ou moins largement définis), de façon à éviter une classification basée sur les diversités idéologiques, Index alphabétique selon la périodicité, avec les cotes de la Bibliothèque Nationale.

44 MOURANT (A.E.).
The Blood Groups of the Jews. (Les groupes sanguins chez les Juifs). *The Jewish Journal of Sociology*, I, 2, déc. 1959, 155-76.

Article très documenté sur un problème brûlant. Ce qui ressort de cette étude complexe est la « remarquable uniformité » des groupes sanguins chez les Askenazim d'une part, chez les Sephardis d'autre part. L'autre fait remarquable, c'est la persistance d'un type

sanguin homogène chez les Juifs d'Europe et d'Afrique du Nord, alors que les Juifs d'Asie laissent apparaître bien des traces de mélange avec les populations environnantes.

Mais l'étude d'ensemble de ce problème n'est pas suffisamment avancée pour qu'on puisse en tirer des conclusions nettes, en particulier par suite du manque de données sur les Juifs des pays communistes.

45

MURY (Gilbert).

Cléricalisme rural et progrès technique. *Cahiers internationaux*, 107, sept.-oct. 1959, 35-36.

La modification progressive, sous l'influence du progrès technique, de la formation économique-sociale sur laquelle repose le « cléricalisme rural » français, et, en retour, les efforts de ce dernier pour « s'installer dans la dimension fonctionnelle » et se placer à la pointe du progrès, avec l'appui d'un catholicisme urbain en pleine formation. (L'auteur abandonne ici la thèse qu'il avait soutenue dans plusieurs articles antérieurs, et qui faisait du « cléricalisme rural » la base de l'intégrisme. — E.P.).

46

NILAKANTA SASTRI (K.A.).

Les contacts entre l'Inde et l'Occident dans l'Antiquité. *Diogène*, oct.-déc. 1959, 47-74.

Fréquence, multiplicité, profondeur des échanges (commerciaux et intellectuels) entre les civilisations indienne, iranienne et grecque. Nombreux et très suggestifs exemples de l'influence de l'Orient sur la pensée grecque (les Upanishads se reflètent dans l'Ecole Eléate ; le culte des mystères (Pythagore, Platon) prouve la dette de la Grèce ; l'œuf cosmique de l'orphisme permet d'établir une analogie entre les cosmogonies indienne et orphique. La pénétration a d'ailleurs été favorisée par les efforts missionnaires du Bouddhisme au 3^e siècle avant J.-C. en Syrie, Egypte, Macédoine, Cyrénaïque et Epire. Signale l'indianisation des Grecs de Bactriane qui envahirent l'Inde et la conversion au Bouddhisme du roi Ménandre.

47

PARRINDER (E.G.).

Islam and West African indigenous religion. (L'Islam et les religions indigènes de l'Ouest africain). *Numen*, VI, 2, déc. 1959, 130-41.

Histoire de l'implantation de l'Islam en Afrique occidentale. Ses progrès actuels, son interaction avec les religions traditionnelles. L'empreinte de l'Islam, plus forte dans les

ville que dans les campagnes semble avoir été sérieusement ébranlée par l'implantation des missions chrétiennes, mais regagne du terrain avec l'émancipation politique. Les religions indigènes au contact de l'Islam se modifient et rendent souvent au « grand dieu » une place prépondérante. Inversement l'Islam d'Afrique noire se surcharge de spiritisme et de pratiques magiques.

48

La pastorale en milieu populaire. *Informations catholiques internationales*, 108, 15 nov. 1959, 17-24.

« Reportages » concernant trois paroisses (situées respectivement dans le Nord, dans la banlieue parisienne et en Seine-et-Oise) tenues par les Fils de la Charité, auxquels ce dossier est consacré.

49

PICHER (René), O.P.

Quand les jeunes regardent le Christ. *Rythmes du monde*, VII, 1959, 3-4, 320-32.

Riche échantillonnage des réponses données par des étudiants et collégiens des deux sexes au cours d'une enquête effectuée à Sendai, capitale du Nord du Japon comptant 400.000 habitants, 2 universités et un nombre considérable de lycées et de collèges. Les questions posées étaient les suivantes : Que pensez-vous de la foi ? Quelle foi avez-vous ? Que pensez-vous du Christ ? Avez-vous des objections contre le christianisme et spécialement contre le catholicisme ? (Voir *Arch.*, IX, n° 30).

50

PIN (Emile).

Religion et intégration sociale. *Revue de l'Action Populaire*, 132, nov. 1959, 1106-14.

A partir du thème qui était proposé à la sixième Conférence internationale de sociologie religieuse de Bologne, cette étude s'attache à saisir et à définir, sous ses multiples aspects, le concept même d'« intégration sociale », avant d'aborder un certain nombre de problèmes que pose l'analyse fonctionnelle des institutions religieuses.

51

POLIER (Shad).

Observations on Church-State problems in America and the interest of the American Jewish community. (Quelques observations sur les rapports entre les Eglises et l'Etat aux Etats-Unis et sur les intérêts de la communauté juive américaine). *The Jewish Journal of Sociology*, I, 1, avril 1959, 69-79.

Etude d'information faisant état des diffi-

cultés et des privilèges que la séparation effective des pouvoirs civils et religieux aux Etats-Unis réserve à la communauté juive.

52

Die religiöse Betätigung der Jugendlichen vor und nach der Schulenslassung. (Les activités religieuses des jeunes avant et après la fin des obligations scolaires). *Trierer Theologische Zeitschrift*, 1959, 4, 235-37.

Cet article non signé envisage une paroisse regrettamment anonyme. La paroisse étudiée est divisée en deux annexes assez différentes — encore que les différences ne soient pas indiquées — et qui ont chacune leur école propre. L'auteur a voulu envisager le comportement des enfants catholiques suivant qu'ils sont encore tenus par certaines contraintes scolaires et sociales ou non. On distingue des différences assez sensibles de comportement non seulement entre les enfants d'âge scolaire et les enfants d'âge post-scolaire, ce qui n'a rien d'étonnant mais qui est ici étudié de manière fort précise, mais aussi entre les deux annexes.

Dans l'annexe A, 78% des enfants d'âge scolaire font régulièrement leur prière quotidienne et 58% fréquentent les sacrements au moins une fois toutes les trois semaines. En B, 66% seulement font leurs prières régulièrement, 25% fréquentent les sacrements une fois au moins toutes les trois semaines. Mais presque tous en B et tous en A les fréquentent une fois par mois. Par contre les plus grands des scolaires ne les fréquentent que beaucoup plus rarement : 50% seulement au moins une fois par mois ; et si en A il y a encore 65% de présents régulièrement à la Messe, ils ne sont plus que 26% en B. Enfin ceux qui ont quitté l'école ne fréquentent les sacrements qu'une fois tous les deux mois en moyenne. (C'est le cas de 60% des jeunes, 20% communiant une fois par mois, les autres 20% communiant plus rarement encore). L'article souligne la très grave et dangereuse « discordance » entre la participation à la vie de l'Eglise et la religiosité intérieure.

53

RETIF (André).

Pullulement des « églises » nègres. *Etudes*, sept. 1959, 186-95.

Après avoir situé rapidement sur le plan chronologique et géographique la prolifération des mouvements pagano-chrétiens intéressants depuis le début du siècle l'ensemble de l'Afrique Noire, cet article nous présente plus longuement quelques unes parmi les sectes plus récentes et moins connues, tout en

essayant de déceler les multiples raisons qui ne cessent d'assurer la continuité d'un tel phénomène.

54

REZSOHAZY (Rudolf).

Autour du catholicisme social en Belgique. *La Revue Nouvelle*, août-sept. 1959, 217-23.

La pensée sociale catholique en Belgique entre 1848 et 1918 est passée, d'après l'A., par quatre étapes d'évolution. A travers l'analyse des liens existant entre ces phases successives, cette étude aborde quelques problèmes fondamentaux que la filiation historique, parfois difficile à établir, entre des moments apparemment contradictoires, ne manque pas de poser. (Cette étude retrace certaines des conclusions de deux ouvrages récents du même auteur : *Histoire du mouvement mutualiste chrétien en Belgique*, Bruxelles, Erasme, 1957 ; *Origine et formation du catholicisme social en Belgique, 1842-1909*. Louvain, Nauwelaerts, 1958).

55

ROBBINS (John E.).

Sources of Information on the smaller Christian Denominations in Canada. (Les sources d'information concernant les sectes chrétiennes mineures au Canada). *The Bulletin* (Toronto), 12, 1959, 19-25.

Plus de quarante sectes chrétiennes recensées au Canada par l'*Encyclopedia Canadiana*. Pour chacun des groupes les plus importants, comprenant un nombre variable de sectes mineures, cette étude retrace en quelques lignes les origines et indique les ouvrages les concernant.

56

SARAPATA (Adam).

Hierarchia społeczno. (La hiérarchie de la considération sociale). *Polityka*, Varsovie, n° 23, 6 juin 1959, p. 3.

Suite de l'enquête menée par l'Institut de l'Opinion Publique depuis le n° 21 de l'hebdomadaire. Le prêtre vient en 12^e position, les trois premières étant occupées respectivement par le professeur d'Université, le médecin et l'ingénieur.

57

SCHMIDT (Philipp).

Das Archiv zur Bekämpfung des Hexenwahns. (Les Archives pour la répression de la Sorcellerie). *Stimmen der Zeit*, 84, août 1959, 389-92.

Cette brève étude rappelle l'importance de la sorcellerie, que souligne un ouvrage de Johann Kruse, *Hexen unter uns ?* Et sa

persistance à l'époque contemporaine. Il signale l'existence de firmes spécialisées dans la production de « fluides pour sorcières » et aussi d'amulettes et talismans ; il donne des extraits de journaux de toutes les parties du monde et signale les très nombreux procès intentés par l'Ordre allemand des médecins contre les guérisseurs. L'A. regrette la passivité des autorités devant le renouveau de la sorcellerie et montre son importance criminalistique. Le renouveau de la sorcellerie est « un triste signe de la valeur culturelle de notre époque ».

58

SCHUYLER (Joseph B.).

Religious observance differentials by age and sex in a northern parish. (Différenciation de la pratique religieuse par âge et par sexe dans une paroisse du Nord). *The American catholic sociological Review*, vol. XX, n° 2 (été 1959), 124-31.

Comparant les faits relevés par les auteurs français, le P. Fichter (*Southern Parish*) et lui-même (*Northern Parish*, ouvrage à paraître), l'auteur remarque une moindre différenciation de la pratique par âge et sexe aux Etats-Unis qu'en Europe. Néanmoins, la différence entre les sexes subsiste aux Etats-Unis, au moins pour certains âges. Malgré cette apparente universalité du phénomène, c'est à une explication socio-culturelle, plutôt que psychologique, qu'il faut faire appel.

59

SHIGERI KAIZUKA.

Confucianism in Ancient Japan. (Le Confucianisme dans l'ancien Japon). *Cahiers d'Histoire Mondiale*, 1-5, 1959, 41-58.

Premiers contacts du Japon avec la culture issue du Confucianisme. Celui-ci ayant valeur de doctrine officielle en Chine voit son influence y décroître avec la chute de l'Empire Han. Par contre il s'implante au Japon par l'intermédiaire du royaume Paekchai (côte sud de la Corée), sous les empereurs Shingu ; il aboutit à la conception d'un état centralisé, qui, de fait, ne se réalisera que sous le dernier empereur Tenchi (646). Le Confucianisme forme les futurs fonctionnaires dans les Universités, d'où sa puissance.

60

SOUSTELLE (Georgette).

Observations sur la religion des Lacandons au Mexique méridional. *Journal de la Société des Américanistes*, 1959, 141-96.

De ces observations, datant de 1934, mais rafraîchies par la lecture de travaux plus récents, l'auteur conclut à l'extrême pauvreté

de la religion des Lacandons par rapport à la religion maya classique. Celle-ci, essentiellement urbaine et fondée sur une classe religieuse aristocratique, reposait sur une structure sociale radicalement différente de celle des Lacandons ruraux et sans classe sacerdotale. Faut-il voir là, avec S.G. Morley (*The ancient Maya*, Stanford, (Calif., 1946), les restes d'une religion plus ancienne, ou au contraire le fait d'une décadence, à moins que ce ne soit les deux à la fois ? L'auteur reste sur cette interrogation.

61

STEEMAN (Gualbert Th.M.).

La conception de la sociologie religieuse chez Gabriel Le Bras. *Social Compass*, VI, 1, 1-17.

Etude consacrée à l'évolution de la pensée chez G. Le Bras, saisie et analysée à travers les itinéraires qui ont conduit le juriste et historien du droit canon à se faire sociologue, qui ont façonné sa conception de la sociologie religieuse.

62

STRIZOWER (Schifra).

Jews as an Indian caste. (Les Juifs en tant que caste hindoue). *The Jewish Journal of Sociology*, I, 1, avril 1959, 43-57.

Les deux tiers environ des Juifs de l'Inde sont compris dans le groupe dénommé Bene Israël. Cette étude, basée sur des recherches personnelles de l'A. faites à Bombay, tend à dégager les traits essentiels de ce groupe à mi-chemin entre le judaïsme traditionnel et la société hindoue.

63

THOMAS (L.V.).

Animisme et Christianisme. *Présence Africaine*, juin-juil. 1959, 5-21.

La plupart des difficultés auxquelles achoppe le christianisme dans son expansion en Afrique Occidentale semblent reposer sur l'ignorance du sens exact de la religion noire traditionnelle. Cette étude s'attache à reconnaître et à analyser les éléments qui témoignent des valeurs religieuses authentiques de l'animisme, trop souvent qualifié par les chrétiens de « paganisme grossier » ou de « mensonge éhonté ».

64

La vie catholique dans le monde. *Informations catholiques internationales*, 100 (numéro spécial), 15 juillet 1959, 64 p.

Ce numéro spécial, à l'occasion des quatre ans d'existence de la revue, veut être un

« guide pratique » du catholicisme contemporain. Sur la base des travaux les plus récents faisant autorité dans le domaine de l'information, il tente un regroupement de renseignements essentiels, distribués en trois parties : « Les grands mouvements » (recherche théologique, renouveau liturgique, mouvement oecuménique, sociologie et pastorale); « Les données de base » (répartition du clergé, missions étrangères, chrétiens orientaux); « L'Eglise dans le monde ». Cette troisième partie comporte, entre autres, plusieurs tableaux statistiques, indiquant par continent et par pays le nombre absolu des catholiques, leur pourcentage par rapport à la population totale, le nombre des prêtres, des paroisses, des fidèles par prêtre et par paroisse, des religieux et des religieuses, ainsi que celui des élèves dans l'enseignement catholique.

65 VISSER'T HOOFT (W.A.).

Importance des Eglises d'Asie dans le mouvement oecuménique. *Eglise Vivante*, XI, nov.-déc. 1959, 6, 420-33.

Cette étude, qui est la traduction française du discours prononcé par l'Auteur à l'East Asia Christian Conference de Kuala Lumpur en mai 1959, retrace l'histoire du dialogue entre les Eglises d'Asie et le mouvement oecuménique depuis le début du siècle, dialogue basé essentiellement sur « la lutte et l'intérêt communs pour la liberté de l'Eglise ».

66

WEISER (François-X.), S.J.

Le folklore de l'Avent et de Noël. *La Maison-Dieu*, 59, 3^e trim. 1959, 104-31.

Evocation des nombreuses coutumes et traditions folkloriques en liaison avec l'esprit et le symbolisme de la liturgie de la Nativité. Leurs origines, leur évolution, leur universalité, leur signification humaine et religieuse.

67

WOUTERS (A.).

La « Marching Rule ». *Social Compass* (1959), VI, 2, 45-55.

Les aspects sociologiques et l'arrière-plan religieux d'un mouvement politique et social ayant intéressé l'archipel des Salomons du Sud pendant la dernière guerre mondiale.

68

ZIMMER (Basil G.)
et HAWLEY (Amos H.).

Suburbanization and Church Participation. (L'expansion urbaine et la pratique religieuse). *Social Forces*, mai 1959, 348-54.

Résultats statistiques d'une enquête effectuée dans une grande ville de l'état de Michigan, portant sur le degré de pratique religieuse en fonction essentiellement de la situation, centrale ou périphérique, des quartiers habités par la population enquêtée, et de l'éloignement du domicile du lieu du culte.

BULLETIN DES OUVRAGES

69

ALBERT (Colette).

Bibliographie annuelle de l'Histoire de France. Année 1958. Ed. du C.N.R.S., 1959, 351 p.

Rédigée avec le même soin que les années précédentes, ce tome IV de la nouvelle série comprend un peu moins de 6.000 titres dont 658 pour l'histoire religieuse, les uns et les autres en légère diminution sur 1957. Aucune modification dans le plan du répertoire.

E. P.

70

ARGOS (Odriozola).

La asistencia a la misa en la diocesis de Santander. (L'assistance à la messe dans le diocèse de Santander). Santander, Ed. Cantabria, 1959, 46 p.

Il s'agit d'une étude statistique sur la pratique dominicale dans le diocèse espagnol de Santander. L'auteur se borne à donner des tableaux de pratique dominicale selon les doyennés et les paroisses. Il ajoute des pourcentages selon le sexe, selon l'âge et selon les types de doyennés par activité économique prédominante.

Le pourcentage général de pratique s'élève à 48,4% : soit 27,8% des hommes, 47,1% des femmes et 80,4% des enfants. Le type de doyennés le moins pratiquant est le type minier : 33,2%. Viennent ensuite ceux de type industriel, 40,4% ; ceux de type pêcheur, 43,2% ; et finalement ceux de type agricole, 55,5%.

L'absence de cartogrammes accentue l'impression que l'auteur n'a pas profité des perfectionnements introduits dans les monographies récentes de diocèses français.

Réjouissons-nous que des diocèses espagnols soient en train de suivre l'exemple d'autres nations en ce qui concerne l'extension de la statistique religieuse.

A. Q.

71

Aspects de la culture noire. Paris, Arthème Fayard, 1958, 218 p. (Coll. Recherches et

Débats du Centre Catholique des Intellectuels français).

Cet ouvrage est un ensemble d'études par lesquelles divers auteurs, africains et européens, font ressortir certains aspects de la culture noire. Il y est opportunément rappelé un principe qui s'applique avec une particulière justesse à l'Africain resté fidèle à sa foi ancestrale : une foi importée ne sera durablement absorbée par les autochtones que moyennant une communion totale avec elle. Ce qui suppose un énorme travail d'approfondissement et d'intercommunication.

T. D.

72

Aspirations nationales et missions. Rapports et comptes-rendus de la XXVIII^e Semaine de missiologie. Louvain, 1958. Paris, Desclée de Brouwer, 1958, 240 p. (Museum Lessianum, Section missiologique).

Le souci de réalisme qui anime ces discussions sur les données des mouvements nationaux en Asie (Inde, Ceylan, Japon, Philippines) et en Afrique noire fournit un ensemble très intéressant de faits et de synthèses sur les rapports entre l'économie, la politique et la religion dans la dynamique historique moderne des pays sur lesquels s'exerce l'essentiel de l'effort missionnaire catholique. L'orientation de cet effort devant cette évolution change rapidement — dans le sens d'une adaptation aux aspirations nationales — et cette transformation est elle-même un phénomène particulièrement important.

J. M.

73

Les attitudes religieuses de la jeunesse. Numéro spécial de *Sondages*, n° 21, 3^e trimestre 1959, 79 p.

Le sondage sur les attitudes religieuses mené du 20 juin au 15 juillet 1958 auprès de 1.524 Français âgés de 18 à 30 ans prend place à l'intersection de deux séries de sondages, portant respectivement sur la religion (« L'assiduité religieuse », *Sondages*, 16 avril 1946, p. 106 ; « Une enquête internationale, la religion dans le monde », *Sondages*, 1^{er} février 1948,

pp. 31-33 ; « Les fêtes », *Sondages*, 1^{er} janvier 1949, pp. 1-12 ; « Le catholicisme en France », numéro spécial, *Sondages*, 1952, n° 4) et sur « La Nouvelle Vague » (*L'Express*, 5 et 12 décembre 1957) ; résultats sommaires dans *Sondages*, 19 (1957), n° 3 ; commentaire détaillé dans Françoise Giroud, *La Nouvelle Vague* (Paris, Gallimard, 1958).

Menée à la demande de *La Vie catholique illustrée*, l'enquête de 1958 est centrée sur les attitudes envers le catholicisme à partir des conduites (les pratiques et leurs motivations), des croyances (par rapport à des dogmes catholiques essentiels) et des jugements (sur le clergé, etc.).

La distorsion entre le conformisme des pratiques et le non-conformisme des croyances est très marquée : ainsi, parmi ceux qui font enterrer à l'église les membres de leur famille sans aller régulièrement à la messe, 17% seulement disent croire que « quelque chose survit après notre mort ».

Par contre, les conclusions font prévoir un maintien, voire une expansion de l'influence du catholicisme dans l'avenir, contrairement aux résultats de 1952 (*Le catholicisme en France*, pp. 28-29).

Venant palier le faible développement de la psychologie sociale dans les monographies diocésaines, régionales ou urbaines sur la pratique du catholicisme, ces enquêtes méritent une étude approfondie reposant sur la comparaison des sondages successifs entre eux et avec ce que nous savons de la morphologie religieuse de la France. Cette comparaison montre que les recherches sur les attitudes et la personnalité ne pourront être poussées à fond que par la conjonction entre les diverses méthodes utilisées jusqu'ici en ordre dispersé.

(Voir ci-après, *Arch.*, 9, n° 111, le commentaire de cette enquête par G. Hourdin).

J. M.

74

BENDA (Harry J.).

The Crescent and the Rising Sun. Indonesian Islam under the Japanese occupation. 1942-1945. (Le Croissant et le Soleil Levant. L'Islam Indonésien sous l'occupation japonaise, 1942-1945). La Haye et Bandung, W. Van Hoeve et Cie, 1958, 320 p.

La première partie, intitulée « L'Héritage colonial », donne un aperçu de la pénétration de l'Islam en Indonésie et de son importance, au début plus politique que religieuse, pour le souverain de Mataram en faveur duquel il fut un facteur d'unité et qui resta un facteur d'opposition à l'Occident représenté d'abord par le prosélytisme des Portugais et un siècle

plus tard par le mercantilisme de la Compagnie hollandaise des Indes orientales. On y voit les *ulama* et les *kiai* acquérant, dans les campagnes, une influence grandissante, prêts à aider les chefs héréditaires contre l'envahissement du colonisateur, mais prêts aussi à s'opposer à eux et finissant par représenter aux yeux des paysans le seul refuge contre la domination des « infidèles » que l'aristocratie avait finalement accepté de servir. Après avoir rappelé les guerres que les Hollandais eurent à soutenir pendant tout le XIX^e siècle et dans lesquelles le sentiment religieux fut toujours un stimulant vigoureux, l'auteur indique l'orientation politique préconisée par Snouck Hurgronje, ses résultats heureux et les raisons pour lesquelles ils ne furent pas durables.

Dès lors — début du XX^e s. — deux tendances se développent parmi les musulmans : d'une part, sous l'influence d'une formation intellectuelle acquise dans les universités hollandaises et du mouvement de réformes qui agitaient l'Égypte, un courant moderniste, et d'autre part un courant conservateur entretenu dans les villages par les *ulama* et les *kiai* exploitant le mécontentement contre les fonctionnaires indigènes au service des Hollandais. Mais le mécontentement n'était pas moindre chez les modernistes qui jugeaient insuffisantes les transformations réalisées par la nouvelle politique coloniale chez les conservateurs qui trouvaient trop rapides les changements apportés à l'économie des villages.

Les trois années d'occupation japonaise fournissent le sujet de la deuxième partie qu'on comprendrait moins bien sans ce préambule. Le travail n'est pas le résultat d'observations personnelles que l'auteur ne pouvait faire du camp où il était interné, mais il s'appuie sur les articles de la presse locale et sur un grand nombre de textes inédits : pièces d'archives et textes administratifs analysés avec autant d'objectivité que de rigueur.

Les sympathies des intellectuels indonésiens allaient aux alliés et l'Axe attirait celles des musulmans, mais les succès militaires japonais impressionnèrent ceux-là autant, sinon plus encore que ceux-ci ; ni les uns ni les autres ne pouvaient, par ailleurs, être insensibles à la propagande anti-hollandaise savamment organisée par les Nippons. La propagande pour la Grande Asie eut moins de succès, tant parmi les nationalistes que dans les campagnes. C'était pourtant les *kiai* et les *ulama* dont les vainqueurs avaient cherché, tout d'abord à gagner l'appui. S'ils n'avaient pas, en effet une connaissance scientifique de l'Islam comparable à celles des savants hollandais, ils avaient, par contre une compréhension in-

tuitive de la psychologie du pays ; aussi avaient-ils compris tout de suite qu'ils n'atteindraient les paysans que par leurs guides spirituels. Depuis 1933, du reste, le gouvernement japonais s'efforçait d'apparaître comme le protecteur de l'Islam en envoyant quelques étudiants en Egypte, en attirant au Japon des étudiants musulmans et — à partir de 1935 — en expédiant à l'étranger des journaux japonais en langue arabe.

Les Indonésiens accueillirent l'armée nipponne avec faveur, mais sans enthousiasme et ils ne tardèrent pas à comprendre que les Japonais, se réclamant d'une supériorité raciale, culturelle et religieuse, entendaient moins aider au succès des revendications indonésiennes que s'en servir pour leur propre victoire. Les erreurs psychologiques de l'occupant contribuèrent aussi à les éclairer, mais refuser toute collaboration eût pourtant coûté trop cher car les Japonais n'hésitaient pas à faire exécuter ou torturer ceux qu'ils jugeaient suspects d'opposition. La collaboration s'établit donc, mais sans l'adhésion réelle et totale à « l'esprit du Japon » espérée par les maîtres de l'heure. Les musulmans la refusaient car ils considéraient les Japonais comme des idolâtres et s'indignaient du parallèle proposé par eux entre Islam et Shinto ; les nationalistes, inquiets de ne pas obtenir la promesse d'indépendance vainement réclamée (elle ne leur fut faite qu'à la veille de la défaite) restaient des collaborateurs actifs mais réticents. Favorisant tantôt les uns tantôt les autres, les Japonais réussissaient à calmer provisoirement l'impatience des uns et le mécontentement de tous, mais ils ne relâchaient pas leur contrôle.

En 1945 la création d'un corps de volontaires sous direction japonaise suscita un certain enthousiasme, mais le sentiment nationaliste et religieux qui l'animait parut bientôt dangereux aux Nippons. Les besoins toujours croissants de l'armée d'occupation imposaient aux paysans des livraisons de plus en plus lourdes ; ceux-ci reprochaient maintenant aux *ulama* et *kiyai* de s'être compromis avec les Japonais et parfois ils se soulevaient ; une dure répression empêchait le développement de ces mouvements populaires ; les difficultés de l'occupation n'en étaient pas moins augmentées. Plus approchait l'heure de la défaite, plus les Nippons faisaient de concessions aux nationalistes ; mais l'Islam indonésien avait acquis, durant ces trois années, une force sans précédent ; la nation naissante en avait pris conscience et savait qu'il faudrait en tenir compte.

J. C.

The Jewish Population of Greater Washington in 1956. Report on an Interview Survey of Size, Social Characteristics, Residential Mobility, Community Participation, and Observance of some Traditional, Jewish Practices. (La population juive du Grand Washington en 1956). Washington, The Jewish Community Council of Greater Washington, 1957, XIX-174 p. + questionnaire de 7 p.

Le choix de Washington pour terrain de cette étude, en facilite quelque peu le départ, en ce qu'il permet, vu l'aisance de l'ensemble de la population, une estimation de la population juive en se basant sur le nombre des donateurs aux œuvres philanthropiques. L'auteur arrive ainsi à supposer, pour 1956, 80.900 Juifs dans Washington et sa banlieue. Ces personnes sont surtout groupées dans le Centre et le Nord (formant 11,3% de la population totale de Montgomery County, au Centre) ; elles sont moins nombreuses dans l'Est, encore moins dans le S.-E. et le S.-O., et pratiquement absentes de l'Ouest de la ville. Ces personnes forment — ou plus exactement participent à 27.000 familles, dont 24.000 ne sont composées que de Juifs (comptant 77.000 personnes, ce qui donne une moyenne familiale de 3,2 personnes). Les hommes sont un peu plus nombreux que les femmes (41.000 : 39.900). Le niveau scolaire est assez élevé, comme il l'est en général pour les habitants de la ville (ici comme ailleurs on aurait désiré chaque fois les chiffres de référence pour la population non-juive), avec un net avantage pour les hommes : 90% des personnes âgées de plus de 25 ans sont du niveau du baccalauréat (High-school), plus de la moitié ont fait au moins une année d'études supérieures. Plus de la moitié des familles ont un revenu égal ou supérieur à 7.000 dollars ; pour 6% seulement il est inférieur à 4.000 dollars. Plus de 80% de ces personnes sont nées aux Etats-Unis.

Pour mesurer la manifestation de leur attachement au Judaïsme, l'auteur s'est intéressé à leur appartenance à des organisations juives et culturelles (synagogales), à la participation aux offices synagogaux et à la pratique domestique des préceptes religieux, à la participation à un enseignement juif et à la contribution aux œuvres charitables juives, enfin il s'est intéressé également aux mariages mixtes et aux rapports inter-confessionnels.

L'appartenance aux organisations juives est plus fréquente chez les femmes que chez les hommes, chez les personnes âgées que chez les jeunes. Elle augmente chez les femmes

avec les revenus plus élevés, et diminue chez les hommes sous le même critère (cela nous semble tenir, en ce qui concerne les femmes, à une plus grande libération des tâches domestiques et au gain de temps consécutif ; au contraire, au plus grand accaparement par les tâches professionnelles, en ce qui concerne les hommes). Une plus grande participation de l'élément masculin en général se laisse seulement constater dans les mouvements de jeunesse jusqu'à 15 ans. L'appartenance aux organisations non-juives augmente avec le degré d'instruction, le revenu et la durée de résidence à Washington.

L'auteur a choisi comme critère des rapports interconfessionnels, les repas en commun avec des non-juifs. Les deux tiers des familles juives n'ont point ou rarement participé à des repas dans des familles non-juives ; mais plus fréquent est l'accueil des non-juifs à des repas dans des maisons juives (presque la moitié).

L'auteur signale honnêtement que les données sur l'enseignement juif semblent les plus imprécises dans l'ensemble de l'enquête. En effet, nous avons été surpris de constater que cet enseignement jouit d'un progrès étonnant ; tandis que seulement 75% environ de l'ensemble des Juifs avaient reçu un enseignement juif quelconque de quelque durée qu'il fût, ce taux atteint presque 88 en ce qui concerne les jeunes de 13 à 16 ans.

A peine la moitié des familles appartiennent à une association culturelle (synagogue). Le choix est souvent dicté par des considérations de commodité — voisinage — sans recourir l'option religieuse réelle. La moitié des familles se considèrent, religieusement parlant, comme « conservateurs », le quart comme « libéraux », et 15% comme orthodoxes. Or, parmi les orthodoxes mêmes, la moitié seulement appartiennent à des synagogues de même option, et un tiers à aucune. Les orthodoxes autant que les non-membres des associations synagogales accusent les revenus les plus bas (ce qui laisse ouverte la question de savoir dans quelle mesure le sacrifice matériel de la cotisation ne freine pas le recrutement). Le niveau d'études qui correspond d'autre part au revenu, se retrouve avec la même proportion ici : le bagage scolaire des orthodoxes est le plus mince ; celui des « libéraux » le plus élevé (plus de la moitié d'entre eux possèdent un diplôme universitaire). Ceux-là se recrutent de préférence parmi les immigrés et les gens plus âgés, ceux-ci parmi les personnes plus jeunes et nées aux Etats-Unis.

Un cinquième des personnes ne se rendent jamais à un office synagogal, un second cinquième une fois par mois ou plus souvent ;

le reste ne s'y rend que trois à onze fois par an (ce qui correspond aux grandes fêtes). La pratique domestique est particulièrement suivie pour les soirées du Seder de Pâques (80% environ ; ici, il faut comprendre « pratique domestique » dans son sens le plus large ; la plupart du temps, on participe à une soirée de Seder en dehors de sa maison) ; elle l'est le moins pour les prescriptions alimentaires (25% environ ; il s'agit notamment de la viande *kasher* et de la vaisselle séparée pour viandes ou laitages). Entre ces deux, en ligne descendante, s'inscrivent l'allumage des lampes de Hanouca (fête des Machabées), l'allumage des bougies le vendredi soir, la présence des « mesusoth » aux portes.

Le mariage mixte (3.300 cas) est plus souvent choisi par le Juif que par la Juive. Sa fréquence augmente avec le niveau d'études et les revenus. L'appartenance aux associations culturelles est particulièrement rare parmi les membres juifs de ces familles « mixtes » (1/5), mais dans leur majorité ils continuent à manifester une option religieuse juive (3/5), et pour moitié ils pratiquent une fréquentation synagogale, bien que rare. On est frappé par la fréquence des couples sans enfants parmi les « mixtes » (env. 27%), mais en l'absence d'un chiffre de référence pour les familles entièrement juives, il n'est point possible d'y supposer une limitation volontaire pour éviter des heurts entre les parents lors d'un choix religieux pour l'enfant. Dans les 2.400 familles « mixtes » où il y a des enfants, ceux-ci sont déclarés « non-juifs » pour les 2/3. Si un quart d'entre eux sont déclarés comme juifs, ils reçoivent pourtant très rarement un enseignement juif.

B. B.

76

BINET (Jacques).

Le mariage en Afrique Noire. Paris, Ed. du Cerf, 1959, 178 p., carte. (Coll. Foi vivante, série « vie des missions »).

Œuvre d'un administrateur et d'un chercheur, ce petit ouvrage s'adresse, de par la collection où il s'insère, d'abord à un public non spécialisé et confessionnel. Il ne s'agit pour autant aucunement d'un livre « édifiant », mais d'un ouvrage de vulgarisation démographique, ethnographique et sociologique qui, sur un sujet abordé jusqu'à présent par des études partielles, fait, sur certains points œuvre de synthèse originale. Si la conclusion, presque obligatoire, est un souhait de voir se réaliser une synthèse harmonieuse entre « deux mondes, deux civilisations », l'ensemble de l'ouvrage nous révèle, à propos du mariage, certaines apories du genre de celles que

l'Afrique ambiguë de Georges Balandier nous avait fait toucher du doigt.

Les contacts de civilisations ont ouvert un débat d'opinion sur les formes du mariage, les rôles conjugaux et parentaux : la presse a été saisie à diverses reprises de réactions passionnées à ce sujet (p. 100).

Les individualités se dégagent et les emprises traditionnelles se dégradent, mais en même temps la valeur de certains comportements traditionnels, comme la polygamie ou la prestation dotale, trouvent chez les intéressés eux-mêmes des défenseurs armés d'arguments d'ordre rationnel. La tâche du sociologue apparaît dès lors comme double. D'une part, il se trouve aux prises avec des significations hétérogènes par rapport à sa propre culture, significations héritées d'une tradition, mais fortement modifiées et syncrétisées. D'autre part, il se doit d'aborder une problématique démographique et économique dans laquelle il se retrouve de plain pied avec ses interlocuteurs.

Dans la première perspective, on trouve des notations intéressantes sur la place fort mal définie que semble occuper l'amour et, d'une façon plus générale les liens affectifs dans les diverses formes du mariage. La sexualité elle-même semble, dans bien des cas, très largement indépendante des institutions matrimoniales, des rôles, des normes et des mutations statutaires qu'elles comportent. D'où une transition particulièrement facile vers une anomie des relations de couples, qu'on a souvent attribuée trop exclusivement au développement urbain et à la détribalisation (p. 173).

Sous l'autre angle, la polygamie, dont l'auteur cherche, en rassemblant quelques statistiques, à évaluer l'importance, pose des problèmes concernant non seulement le mouvement de la population, mais encore les relations entre groupes d'âges et de niveau économique (célibat des hommes jeunes et des moins aisés) et aussi entre parents et enfants.

La place des normes religieuses est discrètement évoquée. S'il est évident que, dans l'ensemble, le christianisme favorise le mariage monogame et par choix individuel réciproque, il faut compter d'une part avec les sectes qui ont adopté les modèles matrimoniaux traditionnels, d'autre part avec le grand nombre d'appartenances purement nominales, dépourvues de toute pratique, dans le sens le plus large du terme.

F. A. I.

77

BLUMENKRANZ (Bernard).

Juifs et chrétiens dans le monde occiden-

tal (430-1096). Paris, Mouton, 1960, 440 p. (Coll. Etudes Juives de l'Ecole Pratique des Hautes Etudes, VI^e section).

Dès l'avant-propos, on est séduit par la franchise de l'auteur qui n'hésite pas à infirmer ses propres hypothèses de départ. Loin de vérifier une détérioration progressive des relations judéo-chrétiennes, l'auteur constate au contraire qu'au début de l'époque qu'il étudie, l'attitude des principaux représentants de l'Eglise à l'égard des juifs est plus que critique : acerbe et violente. En revanche les lignes d'évolution seront diverses : si, en Espagne, de vives persécutions devaient survenir, ailleurs des régimes de coexistence plus ou moins pacifique devaient s'instituer.

Les rapports qui s'établissent entre juifs et chrétiens, l'A. les aborde analytiquement et typologiquement. Un premier type est mis sous la rubrique du « bon voisinage ». Et, d'abord, question primordiale — mais celle-ci ne devait-elle pas être abordée avant tout découpage analytique ? — y a-t-il un groupe juif caractérisé ? Si la religion suffit à elle seule à constituer un groupe bien tranché, il semble que la ségrégation du juif en matière d'habitat et de costume date du XI^e siècle. Les contacts sociaux, les discussions intellectuelles, la défense en commun de la cité existent tout au cours de la période antérieure. La synagogue n'y fait pas figure d'humiliée dans les représentations artistiques. Enfin, les influences religieuses mutuelles, voire les syncrétismes sont assez voyants pour provoquer de la part des autorités religieuses de nombreuses mises en garde.

Sous le titre de la « concurrence missionnaire », l'A. aborde en fait la vaste question des tentatives de conquête réciproque. L'argumentation occupe une bonne place dans ces tentatives, mais l'auteur y reviendra au chapitre de la polémique. La persécution anti-juive en Espagne, avec sa réplique affaiblie en Lombardie apparaissent ici comme entreprises poussées jusqu'à l'absurde pour convertir le juif. Enfin, un véritable rayonnement du judaïsme apparaît soit par le moyen des discussions théologiques, soit par la liturgie, soit même, lorsque l'occasion s'en présente par des contraintes analogues à celles dont les juifs sont ailleurs victimes. Pour que le titre du chapitre fût tout à fait justifié, on attendrait sans doute aussi l'analyse des moyens mis en œuvre de part et d'autre pour conquérir les populations païennes ou faiblement croyantes, et des conflits qui pouvaient en résulter. Mais peut-être la matière manquait-elle ?

Enfin, nous insisterons sur le chapitre de la « polémique » que l'on aurait peut-être pu

inclure dans le précédent, mais où l'A. voit finement un échange intellectuel à mi-chemin entre l'hostilité et le bon voisinage. Le thème du déicide, quoique présent, ne semble pas occuper alors une place centrale. Beaucoup plus nombreuses paraissent les discussions tournant autour de la divinité du Christ et la messianité. Au reste, les juifs se défendent d'avoir tué *un dieu*, mais acceptent volontiers la responsabilité de la mort de Jésus. Une exégèse minutieuse de l'Ancien Testament est effectuée de part et d'autre, et la négation de la messianité du Christ s'accompagne parfois chez les juifs d'un messianisme ardent.

L'analyse de la situation juridique termine le volume. Nous en retiendrons seulement le fait que, malgré une diminution de droit, le juif d'avant le XI^e siècle n'a pas, sur ce plan non plus, la situation fortement infériorisée qui sera la sienne dans les siècles suivants.

Nous ne pensons donc pas trahir la pensée de l'auteur en disant que, selon lui, jusqu'aux croisades, l'opposition juifs-chrétiens se situe sur un plan presque exclusivement religieux (même la persécution espagnole est vue par lui sous l'angle de la « mission ») : pas d'anti-judaïsme systématique — ne parlons même pas d'anti-sémitisme — dans les populations. Souplesse sinon bienveillance de la part des pouvoirs civils. Attitude variable de la part de l'autorité ecclésiastique, tantôt prenant ou faisant prendre des mesures contre les juifs pour en limiter l'influence, tantôt limitant l'usage des moyens de coercition lorsque ceux-ci lui semblent dépasser la mesure. De toute manière, le judaïsme n'est pas alors en position d'écrasement et de repliement sur soi. Le juif du *ghetto* n'est pas encore né, comme n'est pas encore née la figure du juif traître à la chrétienté qui le nourrit.

Cette étude remarquablement documentée est sans aucun doute une pièce très importante à verser au dossier de la discussion sur les racines de l'antisémitisme moderne. L'auteur, sans prendre parti sur la question vise au contraire à nous montrer combien la question elle-même se posait différemment dans le haut moyen-âge occidental. A l'âge des hérésies, c'est au fond comme une sorte d'hérésie que l'Eglise a en face d'elle. Aussi l'auteur regrette-t-il de n'avoir pu replacer le problème juif au milieu des tensions que connaissait la société du fait des oppositions internes au christianisme. Mais le cadre de son étude lui imposait de ne traiter qu'allusivement cette dimension du sujet.

F. A. I.

78

BOLKESTEIN (H.).

Economic Life in Greece's Golden Age. (La vie économique en Grèce à l'âge d'or). E.J. Brill, Leyde, 1958, 168 p. (Nouvelle édition revue et annotée par E.J. Jonkers).

Revue et fournie de nombreuses références aux documents anciens et à la littérature technique moderne, c'est ici la réédition d'un modeste ouvrage paru en hollandais, sans appareil critique, il y a près de quarante ans. Il n'a pas vieilli et reste un des meilleurs exposés jamais faits de « la vie économique en Grèce, à l'âge d'or » (autrement dit, entre Homère et Alexandre le Grand, mais surtout aux V^e et IV^e siècles avant notre ère). L'ouvrage est en quelque sorte à thèse : B. voulait démontrer que si, à cette époque et dans ce pays, la structure économique était plus complexe que ne l'imaginait K. Bücher dans son *Entstehung der Volkswirtschaft* (1893), elle ne représentait absolument pas cette sorte de réplique ancienne du capitalisme dont E. Meyer se faisait le défenseur (*Die wirtschaftliche Entwicklung des Altertums*, 1895). C'est dans ce but qu'avec une très vaste information, il s'est livré à une analyse lucide et sûre des conditions et des expressions de la vie économique telle qu'elle nous apparaît, à travers notre documentation philologique et archéologique, dans la Grèce classique : terrain et climat, agriculture et élevage, activité industrielle, problèmes posés par l'existence et l'utilisation des esclaves, commerce et trafic monétaire, intervention de l'état dans ces mouvements de marchandises. On se ralliera aisément à B. pour replacer les vieux Grecs en une époque où « le temps, ce n'était pas encore de l'argent » (*time was not yet money* : p. 153). Mais surtout on apprendra de lui à reconstituer et regarder vivre, non plus seulement les peuples et les communautés, mais les individus eux-mêmes, dont la vie quotidienne, objet de l'histoire économique, a conditionné et commandé aussi bien le comportement sociologique et politique que le développement religieux et intellectuel.

J. B.

79

BONAVENTURA DA GANGI (P.).

Gli Ecclesiastici in Italia. (Les ecclésiastiques en Italie). Alba (Cuneo), Edizioni Paoline, 1958, 516 p.

Rigoureux traité canonique en deux parties : les biens, les personnes (clercs et religieux). En réalité, parce qu'il se veut accordé aux conditions de vie proprement italiennes, l'ouvrage donne une intéressante description de la vie ecclésiastique qu'il est aisé de comparer avec ce qui existe en d'autres pays. E. P.

80 BOUSSARD (Jacques).

Atlas historique et culturel de la France. Paris-Bruxelles, Elsevier, 1957, VIII-215 p.

900 illustrations et de nombreuses cartes, d'une présentation des plus soignées, traduisent l'enchaînement des acquisitions successives de la France, dans le domaine politique, social et culturel. Le texte insiste sur l'importance de l'affrontement des divers groupes d'opinions dans tous les domaines au cours des siècles. C'est de cette dialectique que naît l'équilibre particulier et complexe du pays. On relèvera ici, entre autres, une carte des Abbayes de France à la fin du 12^e siècle, d'autres des monuments religieux de la France médiévale, des routes de Compostelle au 12^e siècle, des centres culturels au Moyen-Age (écoles épiscopales), de la pénétration de la Réforme. On regrettera, en particulier, qu'il n'y ait aucune sur la diffusion du christianisme en Gaule et sur les circonscriptions ecclésiastiques anciennes.

M. V.

81 CARY-ELWES (Columba), O.S.B.

La Chine et la Croix. Essai d'histoire missionnaire. Paris, Ed. du Cerf, 1959, 422 p. (Coll. Foi vivante. Trad. C.S.G. Tunmer).

Traduction de l'ouvrage recensé *Arch.*, V, n° 92, avec un appendice du traducteur, « L'Eglise de Chine depuis 1955 ».

E. P.

82 CHAMBON (Joseph).

Le Protestantisme français jusqu'à la Révolution française. Genève, Labor et Fides, 1958, 150 p. (Traduction de Emile Marion).

Nous manquons d'une bonne et maniable histoire du Protestantisme français. Le moins que l'on puisse dire est que cet ouvrage du Pasteur Chambon ne rendra sûrement pas les services que l'on en pourrait attendre. Ce livre se présente de façon fort peu historique tant par son plan que par sa partialité. On y présente la France du XVI^e siècle comme « moralement déchue » (p. 32) ; on s'étonne de voir la Déclaration des Quatre Articles de 1682 amputée de son article 2 ; enfin le ton d'ensemble est celui d'une hagiographie qui présente les Protestants dotés de toutes les vertus et les Catholiques dotés de tous les défauts... au point que l'auteur, qui rappelle (p. 70) l'existence d'un courant « monarchomane » incontestable, oublie de signaler qu'un tel courant d'idées n'est pas exclusive-

ment réservé aux Pères Jésuites mais qu'un certain nombre de penseurs protestants en faisaient également partie. D'autre part dans cette histoire du Protestantisme, il manque l'acteur principal : le Protestant français.

Il ne faut certes pas oublier que cet ouvrage, écrit en 1937 par un pasteur huguenot de Berlin, avait pour but de fortifier les Protestants d'Allemagne dans leur résistance au Nazisme ; de ce fait ce livre a valeur de témoignage ; mais il n'est en aucune manière un livre d'histoire. Ajoutons que la traduction fourmille de germanismes.

F. G. D.

83 CHAMBRE (H.).

Christianisme et Communisme. Paris, Fayard, 1959, 128 p. (Je sais, je crois).

Ses travaux antérieurs, dont nous avons ici signalé l'érudition (cf. *Arch.*, 1, n° 156), habilitaient spécialement l'auteur à traiter ce sujet redoutable dans cette petite « Encyclopédie du catholique au XX^e siècle ». Il en a adopté le ton volontairement apologétique, en y intégrant les précisions averties ramenées de sa longue et opiniâtre investigation sur les sources. L'hypothèse est que le communisme est une totalité *indissociable*, « pas uniquement un phénomène social ou économique mais bien un phénomène humain intégral » (p. 51), « radicalement opposé » à l'Eglise catholique « dans tout le détail de son contenu » (p. 53), réfractaire à toute distinction des plans spirituels et politiques (« séparer les plans pour mieux les distinguer est ruineux de la foi chrétienne ») (p. 9) ; que par conséquent « les oppositions du christianisme au communisme manifestent l'opposition de deux conceptions de l'homme inconciliables » (p. 12).

A la vérité, derrière ces positions tranchées l'auteur n'ignore pas, et, bien qu'inégalement, ne laisse pas ignorer la mouvançe des sources : aussi bien celles constituées par les documents du Magistère romain que celles proposées par les écrits des classiques communistes, et on ne manquera pas de relever au passage la manière dont se trouve datée et circonstanciée telle ou telle opposition proclamée en son temps comme réhibitoire pour glisser ultérieurement dans le secondaire.

Dans le développement ecclésiastique étudié, H. C. conclut d'ailleurs : « Tout n'est certainement pas dit. Beaucoup de problèmes demeurent tant sur le plan pratique que sur celui de la réflexion ». Il estime même que les remarques de Frédéric Ozanam dans son étude sur les *Origines du Socialisme* conservent toute leur actualité. « Quand une question

toujours résolue par la théologie, comme par la philosophie, comme par la jurisprudence, se reproduit toujours et vient au seuil de chaque révolution épouvanter les esprits faibles et solliciter les forts, il n'est pas permis de la traiter avec légèreté, ni de croire qu'on y aura mis fin par l'incarcération de quelques turbulents. Il faut y porter le respect dû aux grands problèmes dont se sert la Providence pour tenir les sociétés en haleine et les pousser sur cette voie de progrès où elle ne leur laisse point de repos » (cité pp. 29-30).

Le type de rapports préconisés en conclusion entre christianisme et communisme serait le suivant : « Ce n'est pas en « baptisant » telle ou telle partie du système marxiste, en le révisant sur tel ou tel point qu'ils serait possible de le christianiser. Le marxisme ne serait christianisable que s'il l'était en tant que totalité. Or il n'en est rien » (p. 95). En effet, c'est là une issue qui ne rencontrerait l'agrément d'aucune des parties en présence. L'issue sera donc « d'essayer finalement de déceler quelles exigences sont formulées au chrétien par la seule existence de la doctrine communiste » (p. 11), donc d'apporter *ad intra* des réponses à des questions considérées comme posées *ad extra*. C'est là que les difficultés commencent. Ces réponses comprennent en effet :

1°) « Une action » (p. 112) dont le but serait de « christianiser les valeurs humaines sur lesquelles le communisme, à sa manière, a remis l'accent », car « le chrétien ne peut s'abstraire des grandes tâches qui s'imposent à l'homme : nourrir les hommes, soigner les hommes, libérer les esclaves... » (p. 113). Mais précisément ce type d'action s'exerce, comme on le note d'ailleurs, « dans un univers donné, avec des hommes précis ayant à résoudre tels problèmes précis... » (p. 113) et pour autant ces domaines jouissent d'une espèce d'exterritorialité par rapport au conflit des doctrines ou des doctrinaires. En tout cas faute de reconnaître cette exterritorialité ne glisserait-on pas vers les phénomènes de « pillarisation » décrits ici par Kruijt (*Arch.*, 8, p. 105-112). L'action elle-même semblerait ainsi exiger aussi bien une déconsecration qu'une désidéologisation des dispositifs, sous peine d'être acculée au compartimentage et à une certaine ségrégation. L'examen sociologique de ces dispositifs d'action ne vérifieraient-ils pas probablement cette tension interne tant dans le christianisme que dans le communisme, pour mettre sur la piste de ce qu'un colloque belge nommait « la coexistence des croyants et des non-croyants »... C'est une première question qui demeure pendante...

2°) « Une réflexion religieuse » (p. 112), cette réflexion étant surtout conçue ici comme « un approfondissement religieux effectué par une étude de la Tradition de l'Eglise » (p. 112). Cette réflexion théologique ainsi convoquée à un ré-approfondissement de la Tradition semble répudier ici tout contact avec le marxisme. Elle l'exclut de sa *méthode*, dans la mesure où il vise « à relativiser toutes connaissances et toutes valeurs humaines en les faisant dépendre du développement des forces productives de la société » (p. 106). Elle l'exclut de son *domaine*, ce domaine étant jugé réfractaire à toute relativisation de ce genre : « l'innombrable multitude des saints chrétiens » exprime par exemple un « courant hautement spirituel » qui échappe à « une contamination des conditions sociales... ». « Le Christ reste incriticuable, lui au moins, et quoiqu'il ait subi, lui aussi, des conditions sociologiques, il les a évidemment surmontées... » (cit. p. 98). ...Cette double exclusion ne va pas sans difficultés dont la principale serait d'éliminer toute dimension sociologique dans l'approche des phénomènes religieux. Pour reprendre les exemples cités, on voit bien au contraire que la statistique des saints (catholiques) telle qu'elle a été traitée par Sorokin, obéit à et même, si on veut, « reflète » des stratifications sociales évidentes. Et quant à l'affirmation d'une christologie « incriticuable », fermerait-elle la voie à une étude des conditions sociales, dans lesquelles se sont déroulées l'histoire, l'historialisation, et à la limite (souvent franchie) au cours des controverses sur la mythologisation ou la démythologisation, l'historicisation du Christ. Au-delà, le refus de la théorie marxiste du « reflet » devra-t-il expulser toute mise en perspective sociologique d'un quelconque phénomène religieux, y compris celui qui relève de l'Histoire des dogmes. C. Dawson (*Arch.*, 6, n° 108) semblait avoir délibérément surmonté ce genre de réticence... D'ailleurs, cette théorie marxiste du « reflet » — si controversée, semble-t-il, parmi les marxistes eux-mêmes — appliquée au phénomène religieux (p. 60) doit-elle être acceptée comme l'expression d'une détermination unilatérale de la représentation par la situation (de la superstructure par l'infrastructure) ou bien seulement comme l'hypothèse d'une « correspondance » (p. 63) entre l'idéologie et l'économie, à l'intérieur d'un phénomène social total ? Enfin, la thèse marxiste en sociologie religieuse ne pourrait-elle se réduire à l'hypothèse de la relativité des représentations théoriques ou culturelles à travers lesquelles des hommes se sont rendus présents un dieu qui fut le leur ? Hypothèse qui d'ailleurs par choc

en retour serait susceptible au surplus de contrôler l'athéisme lui-même comme système de conviction — la conviction du dieu absent — à intégrer dans le phénomène global aussi bien d'une tradition que d'une conjoncture ?

Toutes ces questions ou éventualités reposent, c'est vrai, sur un pari herméneutique. Mais, comme l'a montré Sartre, en définitive quelle herméneutique ne repose pas sur un pari ? Celle d'Ozanam, citée plus haut, en était un.

H. D.

84 CHENEVIÈRE (Charles).

L'Eglise de Genève de 1909 à 1959. Genève, Labor et Fides, 1959, 181 p.

Publiée à l'occasion du jubilé calvinien de 1959, cette étude ne rendra guère de services. Il s'agit d'une étude juridique, mais même cet aspect est traité de manière fort élémentaire et tout à fait insuffisamment. Quant aux autres questions (paroisses, ministères, rapports avec l'Etat, jeunesse, problèmes financiers, faculté de théologie), elles sont traitées dans un style très proche de celui d'un bulletin paroissial de second ordre. C'est exactement d'ailleurs à cela que font penser les chapitres sur les fêtes ou les cultes. Mais en fermant cet ouvrage nous ne savons toujours pas comment se répartissent les diverses tendances théologiques du protestantisme Genevois, ni ce que l'Eglise Nationale de Genève entend par Protestant, ni moins encore combien d'entre eux viennent au culte, participent à la Sainte Cène, ni à quels groupes socio-professionnels ils appartiennent.

F. G. D.

85 CHÉRY (H.Ch.).

L'Offensive des Sectes. Paris, Ed. du Cerf, 3^e éd. revue et augmentée, 1959, IV-520 p.

Cette troisième édition revue et augmentée de la désormais classique *Offensive des Sectes* conserve la division primitive de l'ouvrage. Cependant les pages relatives à l'implantation des sectes région par région ont été supprimées. Par contre des fiches nouvelles ont été ajoutées concernant des « groupements dont quelques-uns ont un caractère *occultiste* ou *synchrétiste*, tout en se réclamant du christianisme » (p. 14). Autre addition : un document nouveau sur Georges de Montfavet, une liste des prétendus « Christs » contemporains, une note sur l'implantation du Pentecôtisme chez les Tziganes, etc. Enfin les statistiques ont été modifiées et une place à part réservée à une étude neuve et fortement documentée

sur les petites Eglises catholiques non romaines.

Au début de cette troisième édition, le Père Chéry s'interroge (p. 28-34), comme il le faisait déjà dans les deux premières, sur la typologie de son sujet et donne son adhésion à la classification de Léopold von Wiese et Howard Becker dans leur *Systematic Sociology*. Malheureusement il n'est plus question de cette division dans le reste de l'ouvrage. Toutes les dissidences nous sont présentées comme sectes, sauf les Eglises catholiques non romaines judicieusement rapportées en appendice dans l'ouvrage actuel. En réponse à certaines critiques déjà faites contre ce procédé, l'auteur insiste sur le caractère pastoral de son travail. Il veut simplement « fournir une documentation sur les dissidences chrétiennes à propos desquelles on peut s'interroger » (p. 15). Cette fin est légitime. Mais pourquoi dès lors ne pas intituler ce livre : le non conformisme ou les dissidences religieuses en France ? Il ne resterait plus qu'à classer les différenciations en question suivant une typologie. Le point de vue pastoral lui-même gagnerait à ces clarifications.

Cette réserve ne doit pas empêcher de reconnaître les qualités de ce bon travail. Le sociologue y trouvera un abondant matériau. S'il y a des rectifications à faire, elles sont de détail. La fiche sur l'Anabaptisme contient ainsi une erreur notable : le mouvement anabaptiste militant ne sort pas de celui, essentiellement pacifique, de Grebel et de Hutter, contrairement à l'affirmation de l'auteur (p. 50-51).

Reste à parler des statistiques. On sait les divergences qui ont opposé les différents auteurs traitant de ces questions pour notre pays. Le Père Chéry a revu ses statistiques précédentes et surtout ses principes de comptabilité. S'agissant de groupements de convertis, il adopte cette fois le nombre des membres baptisés connu officiellement comme seul normatif. Il faut se réjouir de ce progrès dans la méthode. Pour les groupements dont les statistiques ne sont pas communiquées au vulgaire, nécessairement des divergences subsistent suivant les appréciations d'un chacun. Au total, c'est-à-dire en tenant compte de la demi-douzaine de groupements nouveaux étudiés dans cette réédition et des progrès réalisés par certaines sectes depuis 1951 date de la première enquête du Père Chéry, on arrive à 125.000 dissidents en France. Cela représente une estimation en recul de plus de 25.000 membres sur la première. On voit donc se réduire le fossé séparant les auteurs. Ainsi l'effectif des « sectes protestantes » atteint actuellement

d'après le P. C. 89.000 individus au lieu des 120.000 avancés par la précédente édition. Si l'on tient compte de l'importante augmentation survenue ces dernières années dans les rangs des Témoins de Jéhovah et des Pentecôtistes (peut-être 25.000 en tout entre 1954 et 1959), il semble que les statistiques fournies dans la présente édition puissent être acceptées comme valables. Elles représentent vraisemblablement un maximum mais qui ne semble pas indûment gonflé.

On le voit, l'ouvrage du Père Chéry est tout recommandable. M. Desroche le qualifiait lors de sa première édition « l'un des travaux les plus intelligents sur la question » ; la mise au point actuelle mérite au moins les mêmes compliments.

J. S.

86

COLEMAN (William J.).

Latin-American Catholicism. A self-evaluation. (Catholicisme latino-américain : une auto-appréciation). Maryknoll (New-York), Maryknoll Publications, 1958, 105 p., varitypé.

En 1953, à Chimbote (Pérou), se tenait la 3^e Semaine interaméricaine d'Action catholique : trois cents laïcs, hommes et femmes, de vingt pays sud-américains, y étaient rassemblés. Leur but était avant tout pratique ; mais pour l'atteindre, ils s'efforcèrent de porter un diagnostic objectif, sans complaisance ni en bien ni en mal, sur la situation religieuse de l'Amérique latine. Il en résulta un volume de 300 pages, qui ne prétend pas à une étude formelle et méthodique de cette situation, mais qui fait une large place aux considérations psycho-sociologiques et qui, « en dépit de ses limitations, constitue la contribution la plus valable dont nous disposons sur le catholicisme de ce tiers de la catholicité » : tel est du moins l'avis du P. Coleman, dont l'étude s'efforce de systématiser les données rassemblées dans les Actes de cette rencontre. Le catholicisme latino-américain y apparaît nominal à 90% mais en un sens très particulier : tous ces « nominaux » se disent « très catholiques » bien qu'ils ne pratiquent pas par suite d'un ensemble complexe de raisons. Ce catholicisme, très tributaire de son histoire, fait une grande place aux formes populaires de la croyance, en même temps que l'influencent l'évolution socio-économique et, à un moindre degré, les idées importées (protestantisme, communisme, maçonnerie).

E. P.

Contributions to Indian Sociology. (No. III, *Religion*, La Haye, Mouton et Cie, July 1959. (Editors : L. Dumont and D. Pocock).

The first volume of *Contributions to Indian Sociology* appeared in 1957 ; the third is dated July 1959, and contains an analytic and very penetrating critique of half a dozen recent publications on Indian anthropology. In their first issue the editors laid what must have seemed to many an unwarranted emphasis on the essential unity of Hinduism as a religion and culture pervading the whole peninsula and every grade of society. Not that one would deny the existence of such a unity — it must be obvious to any thoughtful student of things Indian that the influence of Hinduism has penetrated in some degree even to the remotest corners of India, and has proved and is still proving a unifying influence, but the peoples and the cultures which it has affected are probably more diverse than the editors would like to believe, and the difficulty of defining a Hindu still remains unsolved. Thus two tribes concerned in the reviews in the current number are the Coorgs and the Sawaras (Saoras). Writing as a lay observer one would say without hesitation that the Coorgs, albeit far from orthodox, were of course Hindus, whereas the Sawaras as certainly were not. And one may say this without expressing or sharing in any way what the editors call « the idea of heterogeneity between animism and Hinduism » ; Hinduism is full of animistic ideas. Many Sawaras are no doubt Hindus ; the Hindu caste of Sahariya is almost certainly Sawara in origin ; but the small community of Sawaras that remains isolated in the Orissa hinterland, still retaining the original language and culture, cares nothing for Brahmans, pays no reverence to cattle, recognizes no necessity for caste, nor shares that excessive susceptibility to pollution which is so characteristic of Hinduism. In dealing with their religion the editors are very right in questioning Elwin's view that the influence of the Sawara dead on the crops is a negative one. The whole Guar ceremony with its erection of monoliths for the ancestral dead is far too close to the practice and belief of the Munda and of many Assam tribes not to share, or at least not to have shared in the past in that distinctive feature of so many megalithic fertility cults in which the stone erected is a vehicle of the life-essence of the dead in its function of fertilizing the crops. Among Nagas and the allied Karens of Burma the life of the deceased enters the rice-crop at or after the sowing

and is thus ultimately consumed by the living, contributes to the fertility of man and beast and so continues the cycle of life, and the appropriate ceremonies are linked, as with the Sawaras, to seed-time and harvest.

In their very acute examination of Srinivas' *Religion and Society among the Coorgs*, the editors rightly deprecate the author's devotion to Radcliffe-Brown's concepts and his use of the term « ritual », and both in this and in their examination of H.C. Stevenson's *Status evaluation in the Hindu Caste System* they rightly lay emphasis on the relation between pure and impure as fundamental to Hinduism. In the case of cooked food they suggest that the act of cooking involves not only the appropriation of the food but also the deprivation of its own life or essence. This however is a doubtful elaboration. On the life-matter or soul-stuff theory held, sporadically at any rate, all over south-east Asia and Indonesia, the life-matter of the rice, cooked though it be, is absorbed by the eater; on the other hand under the Code of Manu the Teli is held to be impure because merely by crushing the seed for its oil he destroys its life. It is perhaps symptomatic of the editors of these *Contributions* to be over-nice in their elaborations, to partake a little too readily of the niceties of Brahmins and Pandits.

Whatever may be said about the editors, however, intolerance of other points of view is an accusation that can never be brought, for they print at length in a dozen pages a very trenchant attack upon their approach to Indian sociology by Dr. F. G. Bailey of the London School of Oriental and African Studies, with passages of which it is difficult not to agree. If there be any further criticism to be made of these thoughtful and important contributions to Indology, it is that in places the exposition is obscure and difficult to follow; there are indeed one or two passages as to the precise meaning of which this reviewer at any rate remains in doubt. In general, however, the essays afford remarkable examples of critical analysis and a very valuable contribution to our understanding of Hinduism.

J. H.

88 DELACROIX (Mgr S.), éd.
Histoire universelle des missions catholiques. III: *Les missions contemporaines* (1800-1957). IV: *L'Eglise catholique en face du monde non-chrétien*. Paris, Grund, 1958 et 1959, 446 et 413 p.

Avec ces deux volumes s'achève une *Histoire*

des Missions (Arch., V, n° 106) qui sera saluée comme une parfaite réussite sur le plan de l'édition. Le choix des auteurs, par leur nombre et leur diversité, est en outre une garantie de qualité pour l'œuvre, vaste chantier où tant de maîtres ont travaillé. Il serait donc vain, et sans doute déplacé, d'entreprendre une critique de détail, alors que ces contributions visent à faire le point d'une question plus qu'à la faire progresser, et surtout qu'elles valent par leur ensemble. Mais c'est précisément sur cet ensemble qu'il est possible de formuler quelques remarques, quelques impressions sociologiques.

Il est tentant de comparer cette encyclopédie avec celles qui l'ont précédée, du Baron Henrion (4 vol., 1844-1847) et du P. Piolet (6 vol., 1900). On y peut constater le progrès de la science historique et un notable élargissement des perspectives religieuses, mais l'esprit général, l'orientation profonde demeurent en gros inchangés. Cette histoire apparaît ainsi comme l'aboutissement d'un siècle de travail et d'efforts, et en même temps comme un *in memoriam* magnifique, au terme d'une étape qui s'achève : on peut prévoir, en effet, que la prochaine encyclopédie ne sera pas une reprise de celle-ci, dans le prolongement des précédentes, mais qu'elle sera conçue sur de tout autres bases.

De cette ouverture accrue porte témoignage le chapitre de conclusion écrit par Mgr Delacroix en fin du tome III. Tout en notant avec satisfaction la progression rapide des statistiques en ce « printemps missionnaire », il refuse de leur accorder une valeur absolue : « D'une région à l'autre, les chiffres revêtent une signification différente... La mission étend son influence réelle bien au-delà de la population déjà acquise au baptême et à la vie chrétienne ». Il note l'évolution des méthodes d'apostolat, l'avènement du clergé indigène, le dégageant des missions longtemps sous tutelle occidentale, l'évolution de la psychologie du missionnaire, la naissance d'une nouvelle théologie de la mission : « L'évangélisation des masses païennes, innombrables comme les flots de l'océan, a perdu le caractère d'un sauvetage en toute hâte de naufragés arrachés au péril de la mer ». Un certain messianisme oecuménique n'est même pas absent de ses perspectives : « Tout est grâce, même la renaissance de l'Islam, de l'hindouisme et du bouddhisme ». L'évangélisation cesse d'être conçue comme une somme de paroles individuelles dont l'aire d'influence est délimitée par l'audience locale pour devenir un acte total de la grande Eglise à l'échelon mondial dans le réseau infini et complexe

de ses manifestations. Elle cesse d'être une œuvre étroitement confessionnelle associée à quelques réalisations matérielles pour devenir rayonnement spirituel aux horizons eschatologiques : « L'idée de Dieu se purifie, le Christ est vénéré comme l'incarnation la plus haute de la sagesse, son message est pris pour exemplaire des valeurs morales de l'homme. La société apprend à parler une nouvelle langue dans laquelle la justice, la solidarité, la fraternité sont animées d'un amour universel, qui transcende les races et les nations, les civilisations et les croyances... Le missionnaire a conscience que, de cette mystérieuse aurore, il est l'un des porte-lumières ».

De là, sans doute, l'innovation de cette Histoire que constitue le tome IV, long regard sur le monde non-chrétien jeté de plus haut que les missions mais dans l'esprit de la mission. Bilan de l'œuvre civilisatrice de l'Eglise catholique (l'enfance, la famille, la santé, la science) et structure générale de son dispositif missionnaire introduisant à une étude des forces vives extérieures au catholicisme (renaissance des religions non-chrétiennes : Islam, bouddhisme, hindouisme, shintoïsme, religions africaines ; violence des courants anti-chrétiens : nationalismes, communisme, athéisme ; christianismes non catholiques et leurs missions), et celle-ci à un examen des problèmes posés à celui-ci par l'évolution accélérée des territoires de mission (« L'Eglise accueillante aux peuples non-chrétiens ») et de l'état d'esprit que suppose leur solution (« L'Eglise partout en état de mission »).

Ce tome IV est donc important et significatif dans sa nouveauté : il prépare un tournant, un décrochage, une mutation. Aussi est-on étonné de voir qu'il a été rédigé, de même que les trois volumes précédents, exclusivement par des missionnaires et des spécialistes français, aidés de quelques prélats italiens. Pas une seule fois on n'y voit apparaître la signature d'un de ces prêtres ou évêques indigènes dont, dès 1919, il était « urgent » de développer le nombre et les responsabilités. Nulle part ils n'ont voix au chapitre (cependant si fourni), non seulement pour exposer leur point de vue de *missionnés*, mais pour exposer leurs propres problèmes. Seul parle celui qui, « en ce dernier quart de siècle, a appris que sa mission devant Dieu et devant l'Eglise est de se rendre rapidement inutile » (III, p. 412). A en juger par quelques publications récentes et les interventions des représentants de ces jeunes Eglises lors des manifestations du Centre Catholique des Intellectuels français (*Arch.*, II, n° 155 ; III, n° 156 ; IV, n° 91 ; VII, n° 117), leur

contribution eût tranché sur le ton général de l'œuvre, si généreuse et ouverte qu'elle se soit voulue.

E. P.

89

DELLEPOORT (J.J.), éd.

Le problème sacerdotal en Europe. *Actes du colloque international à (sic) Vienne, 10-12 octobre 1958. Die europäische Priesterfrage. Bericht der Internationalen Enquête in Wien, 10-12. Oktober 1958.* Vienne, Institut international catholique pour les recherches socio-ecclésiastiques, 1959, 352 p.

Première rencontre de ce genre, « colloque interne entre spécialistes des recherches socio-ecclésiastiques et prêtres que le problème intéresse du fait de leur ministère, cette réunion visait à trouver des possibilités pratiques d'entraide, à la lumière des renseignements de la science » (p. 13). La sociologie a tenu une place centrale dans la plupart des contributions, depuis la statistique descriptive jusqu'à l'analyse des problèmes psychologiques. L'ensemble du symposium revêt ainsi une grande importance pour les comparaisons internationales, et la pénurie qui préoccupait les participants a incité ceux-ci à un certain effort de réalisme et de franchise, qui se traduit d'ailleurs par de nettes divergences.

L'ouvrage contient un grand nombre de statistiques sur le recrutement et la démographie du clergé, y compris des séries chronologiques et des comparaisons avec diverses données sur la population générale (pratique culturelle, catégories socio-professionnelles, taille des agglomérations, etc.). Les nombres sont déjà éloquentes par eux-mêmes : Rome, avec 3 millions d'habitants, a ordonné en 1957 dix prêtres, dont deux Romains ; le taux de mortalité du clergé y est double de celui des ordinations ; depuis 1871, en Italie les effectifs du clergé ont diminué de moitié, alors que la population a doublé (pp. 49-50 et 71). La crise est particulièrement aiguë en Autriche et au Portugal, à l'inverse de l'Irlande, des Pays-Bas et de la Suisse. Mais l'intérêt du symposium dépasse le plan de la morphologie, pour atteindre maintes données de psychologie sociale, qu'il s'agisse de l'apprentissage (séminaire), de l'influence culturelle exercée par la société globale, des attitudes collectives des classes sociales et des familles, de la mentalité ecclésiastique, et ainsi de suite.

Ces problèmes sont cruciaux pour l'avenir du catholicisme mondial à longue échéance : c'est l'Europe occidentale qui produit la majorité des prêtres ; la France, la Belgique,

la Hollande et l'Irlande réunies fournissent 72% des missionnaires ; l'Allemagne, l'Italie et l'Espagne plus de 20%. Or la crise est liée à des phénomènes difficilement réversibles : urbanisation, sécularisation, mobilité sociale accrue, etc., de sorte que même le maintien des effectifs actuels suppose d'énergiques efforts d'adaptation.

La consultation est rendue commode par une typographie soignée, avec tableaux, cartes et graphiques. Les contributions sont pour la plupart en français (avec résumé allemand) ou en allemand (avec résumé français) ; celles qui sont publiées en anglais ou en italien sont accompagnées de résumés allemand et français. Ces éléments de forme rendent encore plus utile cet excellent instrument de travail.

J. M.

90 DE SMEDT (Mgr Emile-Joseph).

Le Christ dans le quartier. Paris, Desclée de Brouwer, 1960, 144 p.

Par son genre littéraire, cet ouvrage dû à l'évêque de Bruges, se situe entre la lettre pastorale et l'essai sociologique. Il prend place, avec une note originale, dans l'abondante littérature que le catholicisme d'expression française consacre à la paroisse urbaine (encore que l'édition originale, en flamand, ait été publiée à La Haye). L'auteur constate l'ameusement de l'influence des facteurs locaux, le déclin de la communauté et de la vie de quartier, le cloisonnement de la population en groupes qui se différencient les uns des autres par une mentalité et un mode de vie spécifiques. Il s'ensuit une crise religieuse de la paroisse : d'où la nécessité d'une action de quartier, d'une action de *rue* en vue de recréer cette communauté locale qui rendra à la paroisse sa raison d'être et sa vitalité. Pour diriger cette action, a été fondée une organisation nouvelle : la *Strada*, « section de travail apostolique direct et d'assistance ». Ainsi l'expérience en cours entend se fonder sur une analyse théorique, qui paraîtra sans doute insuffisante, voire maladroite, mais qui se réfère explicitement à la recherche sociologique et qui, sous cette influence, témoigne, au sein du catholicisme, d'une vision nouvelle de la ville.

E. P.

91

Diocèse d'Annecy. Album de sociologie religieuse. Enquête diocésaine, 1956-1957. Annecy, s. éd., s.d. (1959), 1 vol., 51 p., une pochette de 19 cartes.

Cette étude présente un ensemble mono-

graphique très complet sur les divers aspects de la pratique religieuse dans le diocèse d'Annecy. L'histoire n'y est pas oubliée. L'analyse de la pratique dominicale est prolongée par celle des baptêmes, des vocations sacerdotales, etc... Enfin des concordances intéressantes sont établies entre la pratique et la répartition des diverses catégories sociales, rurales et urbaines. En résumé, une excellente étude de géographie humaine religieuse.

Mais on sent le plafonnement de l'analyse lorsque les interprétations sont — discrètement — esquissées. Trouve-t-on une meilleure pratique dans les grandes entreprises industrielles que dans les petites, on écrira (p. 27) que cela « laisse supposer que l'atmosphère d'une grande entreprise organisée est plus humaine, perméable à l'action divine, que la petite où le travail volontiers forcé, l'ambiance, gêne l'épanouissement humain et chrétien ». D'autres observateurs diront que la grande entreprise étouffe l'homme. Bref, ce genre d'explication réversible, qui repose sur une sorte de mécanique de l'esprit et de la grâce, montre l'indigence de nos recherches actuelles sur le plan psycho-social. On ne peut, pour l'instant, que recommander la prudence à ceux qui ont le grand mérite de participer à la riche moisson de faits de ces dernières années. Une enquête comme celle-ci pose en tous cas des problèmes que la sociologie religieuse devra bien se décider à aborder de façon systématique.

F. A. I.

92

DUMÉZIL (Georges).

Les Dieux des Germains. Paris, P.U.F., 1959, 128 p. (Coll. Mythes et Religions).

Vingt années de recherches ont confirmé les vues de Georges Dumézil sur la théologie complexe de la communauté primitive des Indo-Européens, une théologie « axée sur la structure des trois fonctions de souveraineté, de force, de fécondité ». En quatre chapitres — dont les trois premiers reproduisent des conférences prononcées à Oxford —, Dumézil explique la guerre des Ases et des Vanes ; les rapports entre magie, guerre et droit ; le drame du monde symbolisé par Baldr, Hödhr, Loki (que l'on ne saurait séparer), la sombre destinée de Freyr. En comparant la tradition des divers peuples indo-européens, en analysant les récits légendaires, Dumézil aboutit à de séduisantes conclusions sur la structure et le développement des mythes. A plusieurs, ses vues paraîtront audacieuses : à tous, elles offrent un stimulant de qualité rare. Les juristes et les historiens méditeront

avec joie (malgré la déception de l'aventure) les pages du second chapitre sur les vicissitudes fatales d'une théologie de l'ordre divin.

G. L. B.

93

DUCASTELLA (R.).

Problemas sacerdotales en Espana. (Problèmes sacerdotaux en Espagne). Madrid, Centre d'Etudes de Sociologie appliquée, 1959, 64 p. (Coll. Cuadernos de Estudio, supplément du Bulletin de *Caritas*).

Dans cette étude sociographique de l'effectif sacerdotal catholique espagnol, l'auteur analyse l'évolution historique des effectifs de prêtres et de séminaristes en comparaison avec celle de la population. Depuis le milieu du XVIII^e siècle, la proportion des prêtres n'a cessé de diminuer. Elle est passée de 9 à 1 en deux siècles. Cette tendance est actuellement moins marquée et la proportion doit même augmenter un peu si le mouvement actuel se maintient.

La distribution géographique du clergé et des vocations rejoint la fracture religieuse de la Péninsule Ibérique, qui suit à peu près la ligne de la vallée du Tage. Cette fracture existait déjà, pour l'équipement sacerdotal, au XVII^e siècle ; mais elle s'est accentuée depuis. Pour corriger ce déséquilibre, on suggère de transférer des séminaristes plutôt que des prêtres. Une formation sur place permettrait une meilleure adaptation au milieu.

Quant à l'origine sociale, les séminaristes sont pour la plupart des ruraux ; mais les vocations d'origine rurale sont dues dans beaucoup de cas à un désir d'ascension sociale, ce qui explique un plus grand nombre de défections, surtout dans des époques de crise politique.

Les catégories retenues par l'auteur pour étudier l'origine sociale des séminaristes — agriculture, industrie et commerce, classe moyenne et intellectuelle, bourgeoisie — sont très vagues et hétérogènes. La corrélation qu'il prétend voir entre taille des paroisses et nombre de prêtres nous semble jouer plutôt dans le sens contraire.

Regrettons l'absence presque complète de références aux sources utilisées. Espérons néanmoins qu'en Espagne d'autres travaux de ce genre suivront celui-ci et rejoindront progressivement la rigueur des enquêtes et des présentations usuelles en Europe Occidentale en ce domaine.

A. Q.

94

DUPEUX (Georges).

Le Front populaire et les élections de 1936. Paris, Colin, 1959, 183 p. + 1 pochette de 6 cartes et 4 graphiques. (Cahiers de la Fondation nationale des Sciences Politiques, n° 99).

Ce chapitre d'histoire de l'Entre-deux-guerres mondiales est traité à la manière du sociologue, telle que l'a définie Fr. Goguel. G. D. étudie le contexte global dans lequel s'insèrent les élections, les thèmes de la campagne électorale, la répartition des candidatures selon les grandes tendances politiques ; il recherche les concordances entre géographie politique et géographie sociale.

Dans les circonstances exceptionnelles, qui ont précédé les élections (crise économique, affaire Stavisky, montée des Gouvernements fascistes à l'étranger, manifestations de rues de février 1934 et juillet 1935, impuissance de la Société des Nations), la consultation électorale n'apparaît que comme l'aboutissement d'une préparation idéologique et la solution d'un conflit prolongé. Mais malgré tout, se demande l'auteur, le Front populaire se serait-il réalisé sans « la vieille tactique de discipline républicaine née de l'application du système de scrutin à deux tours » ? Les différentes motivations de cette alliance portaient en germe les causes de rupture de la majorité parlementaire future.

La dernière partie de l'ouvrage est méthodologiquement très suggestive pour le sociologue. L'auteur propose l'hypothèse d'une concordance entre la géographie des suffrages et celle des catégories professionnelles et sociales. Mais tout se passe « comme si des particularismes régionaux rejetaient à l'arrière plan les différenciations sociales ». En définitive, les traditions, catholiques ou « socialistes », semblent seules justifier le comportement des électeurs de régions démographiquement stables. Dans les secteurs où le brassage de la population est important, où la structure socio-professionnelle se transforme rapidement, les traditions deviennent de moins en moins contraignantes et laissent place aux courants idéologiques nouveaux.

Cette étude judicieusement menée atteint à un palier en profondeur de la réalité sociale qui dépasse de beaucoup les termes de l'hypothèse. Mais la frontière n'est que reculée : il reste à expliquer l'origine de ces traditions et la sociologie des religions pourrait sans doute poser à cette réalité de nouvelles questions.

M. V.

L'Eglise et les problèmes politiques d'aujourd'hui. Paris, Cahiers du communisme, 1959, paginé 977-1200 (n° spécial des *Cahiers du communisme*, nov. 1959).

Ce volume réunit cinq études d'auteurs français sur le catholicisme et un texte soviétique sur « Le caractère anti-humaniste de la morale religieuse ». Certains articles mettent en œuvre une information assez précise et cela donne un intérêt particulier à cette contribution marxiste aux recherches sur l'état actuel de l'Eglise.

Jean-Claude Poulain, traitant des rapports entre « L'Eglise et la classe ouvrière » (extrait d'un ouvrage à paraître sous le même titre), se place dans une perspective historique qui se retourne vers le XIX^e siècle pour éclairer la signification des directives actuelles de la hiérarchie et des efforts de l'action catholique spécialisée ; mais, en 25 pages, l'auteur ne peut ici que poser sa thèse et affirmer que la religion ne doit pas empêcher l'unité d'action des ouvriers.

Gilbert Mury, analysant « Le cléricalisme rural et la transformation des moyens de production », nuance d'une façon très intéressante le schéma qu'il utilisait antérieurement (voir les recensions de ses articles dans les *Archives*, I, n° 100 ; II, n° 82 et 83 ; III, n° 74) ; s'appuyant sur de nombreux faits et références, il montre comment « l'Eglise catholique développe un immense programme de domestication du progrès technique dans les régions rurales. Elle rencontre un succès très réel même si la logique des faits le condamne à rester partiel » (p. 1027).

Les autres contributions françaises sont plus limitées à la polémique politique : Henri Chaveau, « L'Eglise, l'intérêt national et la paix » ; Georges Cogniot, « L'Eglise et l'école » ; Roger Garaudy, « L'Eglise, le colonialisme et les mouvements d'indépendance nationale ».

Quant au texte de V.I. Prokofiev (extrait de la revue *Questions de philosophie*, n° de septembre 1959), il nous semble très significatif du renouvellement de la stratégie marxiste en face de la religion à la lumière des enquêtes sociologiques et ethnographiques. « Au cours du nouveau septennat, il y aura encore plus de temps pour le repos et les loisirs. Nos hommes vivent mieux. Ils peuvent et veulent passer leurs fêtes de famille d'une manière plus intéressante. Les hommes d'Eglise l'ont rapidement senti ; les cas de baptêmes et de mariages religieux sont devenus plus fréquents. Et ne conviendrait-il pas de penser à une large organisation de jeux populaires,

à des fêtes et des sorties intéressantes et captivantes ? La religion a toujours donné une signification mystique aux fêtes populaires. Notre mission est d'éliminer les fêtes religieuses au profit d'éclatantes festivités populaires. Il ne serait pas superflu d'envisager un rite nuptial soviétique, des chansons de mariage, des robes de mariées, en tenant compte pour tout cela des riches coutumes et traditions populaires locales » (p. 1072).

Ce volume apporte ainsi un nouveau symptôme du mouvement antagoniste qui pousse l'Eglise à prendre la tête de la modernisation dans certains secteurs anachroniques de la vie sociale, tandis que le communisme cherche à étendre vers le folklore et les rites de passage l'éventail de ses moyens d'éducation des masses. Bien des signes montrent que cette dialectique sera dans les décennies à venir l'une des clefs de la concurrence entre les deux groupes idéologiques organisés les plus puissants qui veulent prendre en main l'avenir de l'humanité. Les auteurs de ce recueil pensent manifestement que le rationalisme pratique de la modernisation entraînera à la longue une attitude révolutionnaire, tandis que les mécanismes émotionnels de la religion populaire seront transmués en participation totale à l'humanisme athée. La mise en œuvre de cette perspective va en tout cas constituer en psychologie sociale de la religion une contre-épreuve quasi-expérimentale des « techniques d'évangélisation », ce qui montre à nouveau combien la discussion des problèmes génétiques posés au couple religion-athéisme par la sociologie devient de plus en plus nécessaire aux plans théorique, méthodologique et pratique.

J. M.

Enciclopedia sociale. I. Introduzioni ai problemi sociali. (Encyclopédie sociale. Introduction aux problèmes sociaux). Alba (Cuneo), Edizioni Paoline, 1958, XXXI-1366 p. (Multiformis sapientia, collana universale diretta da Giacomo Alberione, 11).

Cette encyclopédie catholique centrée sur les problèmes italiens fait une large place à l'économie, à la politique et à la doctrine sociale. La sociologie apparaît essentiellement dans la seconde partie : « Strumenti e metodi di conoscenza della realtà sociale », seconde section : « Metodo sociologico e diagnosi sociologiche » (pp. 649-896), qui forme un ensemble très dense, dû à Achille Ardigò, Pier Giovanni Grasso, Giuseppe Marchello et Maria Agnese Censi. Les problèmes théoriques et techniques sont traités dans le domaine

tant de la sociologie générale que de la sociologie du catholicisme. On trouve notamment des thèses intéressantes sur la part de la transcendance dans les phénomènes sociaux observables au sein de l'Eglise. Il y avait là un bon point de départ pour discuter des critères de la transcendance au niveau des concepts opératoires de l'enquête : « L'opera di Dio rimane in se misteriosa e impercettibile, ma i suoi effetti visibili e soprattutto l'opera dell'uomo e dell' ambiente sociale può essere percepita e studiata con una ricerca storica e sociologica, cosciente delle sue possibilità e dei suoi limiti. L'essenziale è che, in quella ricerca, non ci si lasci influenzare, né da preconcetti ideologici (filosofico-religiosi) che orientino il lavoro d'interpretazione dei dati verso conclusioni settarie » (p. 782). Il nous semble que de telles déclarations devraient être confrontées d'abord avec l'activité scientifique telle qu'elle se déroule concrètement. On peut ainsi partir du problème des théophanies dans la nature : les sciences ne retrouvent ces théophanies que par la lecture phénoménologique des intentionalités humaines. En histoire et en sociologie, les théophanies ne sont également observées qu'à ce niveau. Toute prise de position ontologique sur la transcendance déborde la démonstration scientifique : c'est un fait social que le « miracle » lui-même n'entame pas cette position méthodologique chez un grand nombre de savants et reste ainsi plus de l'ordre de l'argumentation que du domaine de la démonstration. Ces données d'épistémologie génétique constituent une base de discussion d'autant plus intéressante que la réflexion critique a été poussée plus loin sur ce terrain dans les sciences de la nature que dans les sciences de l'homme, de sorte que la problématique commune aux deux séries constitue un raccourci fécond pour faire avancer le débat.

En tout cas, cette encyclopédie aura rendu un service notable à la sociologie du catholicisme, surtout par la publication du cours de Pier Giovanni Grasso (*Arch.*, II, n° 168), qui n'était accessible que sous une forme polycopiée (*Elementi di sociologia religiosa*, Turin, E. Gili, 1953) et occupe ici les pp. 773-896 sous le titre : « Introduzione metodologica ad una sociologia religiosa della Comunità Cristiana ».

J. M.

FOURURE (G.).

97 Les châtiments divins. Paris, Desclée et Cie, 1959, 370 p.

Il est des sujets dont on dit qu'ils sont excellents : en voici un. Toute une philosophie

de l'histoire, qui remonte au moins jusqu'à Job et ses amis, s'exprime dans la thèse du malheur — châtement. Elle tient encore jusqu'à nos jours une place considérable dans les esprits, qu'il s'agisse de la mentalité populaire, de la pédagogie familiale, de la prédication chrétienne ou de l'apologétique courante. Nous sommes là en présence d'un phénomène religieux massif, tout au moins au sein du christianisme, et qui n'a encore jamais été étudié, ni dans ses manifestations, ni dans ses fonctions, ni dans ses implications et les raisons de son extraordinaire permanence, liée à une conception de la Providence qui semble avoir été pour beaucoup le *dogme* vivant central de leur croyance.

L'abbé Fourure, diplômé de l'Université de Louvain dont on connaît les strictes méthodes, n'est pas un sociologue mais un théologien. Son propos est à la fois de théologie positive — ce qu'enseignent réellement l'Ecriture sainte et la tradition ecclésiastique — et de théologie spéculative — la systématisation rationnelle de cet enseignement —. Il a cependant voulu donner à son travail une base historique et, pour ce faire, il s'est livré à une minutieuse enquête sur la controverse qui opposa Baïus, Quesnel et leurs partisans, d'une part, divers théologiens, de l'autre, appuyés sur les bulles pontificales de 1567 et 1713. Ce n'est là qu'un étroit secteur du domaine à défricher : on reprochera d'autant moins à l'auteur de s'y être cantonné qu'on pourra désormais s'appuyer solidement sur son travail. Mais même dans ces limites, un chapitre reste à écrire, homologue à celui qui accompagne l'enquête de théologie positive, et qui donnerait à l'enquête historique sa perspective sociologique. Sans doute, serait-il nécessaire d'en élargir le champ au préalable et de recueillir des réactions sur des événements historiques précis, alors que la controverse ici étudiée ne porte d'un mutuel accord que sur une thèse générale et un schéma scolastique. Tout près de nous, ces événements n'ont pas manqué : éruption de la Martinique, incendie du Bazar de la Charité, inondations de Paris en 1910, catastrophe de Courrière, etc., et, bien entendu, les guerres.

E. P.

98

FREYTAG (Justus).

Die Kirchengemeinde in soziologischer Sicht. Ziel und Weg empirischer Forschungen. (La paroisse vue sous l'angle de la sociologie. But et chemin des recherches empiriques). Hambourg, Furche-Verlag, 1959, 126 p.

Cet ouvrage offre un aperçu critique des études sociologiques ayant trait à la paroisse effectuées jusqu'à ce jour : l'A., pasteur à Hambourg, part du principe qu'il est possible « au-delà des divergences relatives à la confession, à l'histoire et à la structure sociale » de mettre côte à côte les travaux existants.

Dans la première partie, où sont analysées les catégories socio-statistiques exerçant une influence sur l'attachement à l'Eglise, l'A. fait état des travaux hollandais et français, ainsi que de ceux de Fichter ayant trait à ce domaine. Dans la deuxième partie sont décrites les différentes formes que peut assumer l'adhésion à la paroisse, dont le phénomène de « l'ecclésialité à distance », que l'A. reconnaît comme prédominant, sans toutefois le traiter plus en profondeur. L'ouvrage se termine par une rapide analyse de la fonction de la paroisse. L'A. arrive à la conclusion que, d'après les diverses formes de participation à la vie chrétienne, il est possible de donner plusieurs définitions, contradictoires, de la fonction propre de la paroisse (par exemple : institution pour l'accomplissement de certains modèles de comportement, formation d'un groupe communautaire, point d'intégration de la société locale). A partir de cette observation l'A. arrive à affirmer que la recherche empirique-sociologique ne peut « à cause du caractère volontairement unilatéral de l'enquête, ni se prononcer sur la fluidité ou la stabilité de la paroisse par rapport à sa propre tâche, ni formuler des propositions pour une nouvelle orientation de l'activité paroissiale » (p. 111). La mission de la paroisse serait justement fondée sur la tension existant entre ses tâches et l'impossibilité spécifique de les intégrer.

La position essentiellement théologique et dogmatique de l'A., qui se fait jour à travers ces affirmations, paraît offrir une explication du fait que, s'il réussit à mener à bien son aperçu de l'ensemble des recherches effectuées jusqu'à ce jour, il semble par contre méconnaître la nécessité d'une coordination des différentes problématiques en un système théorique uniforme et cohérent, rendue urgente par le caractère de plus en plus fragmentaire des projets de recherches.

F. F.

99

FRIEDMANN (A.).

Paris, ses rues, ses paroisses du Moyen-Age à la Révolution. Origine et évolution des circonscriptions paroissiales. Paris, Plon, 1959, XXXII-432 p., 24 pl. et 4 plans. (Préface de G. Le Bras).

L'histoire du développement topographique des paroisses parisiennes recoupe les frontières féodales et seigneuriales. Jusqu'à la Révolution, la plupart semblent délimitées par le *jus proprietatis*. Grâce à la coïncidence des tracés civils et ecclésiastiques, deux siècles avant les descriptions qu'en ont données les rôles de la taille, on peut reconstituer les divisions de Paris au Moyen-Age. L'étude de la topographie religieuse met aussi en lumière le rôle joué par la paroisse pour l'unification sociale et territoriale de la ville. Elle devint « la cellule de base au point de vue administratif et municipal », mais son territoire étrangement découpé, témoin d'une survivance archaïque, était mal adapté aux exigences pastorales. Contrairement à ce que beaucoup prétendent, elle ne fut pas à l'origine du quartier, simple district de police dès le XIV^e siècle, mais c'est elle qui l'anima et accéléra son peuplement.

L'histoire de la paroisse illustre les rapports d'une circonscription religieuse avec les structures géographiques, économiques et sociales et dans cette perspective l'ouvrage est d'un grand intérêt pour la compréhension de la situation présente.

M. V.

100

GAUDEMET (Jean).

L'Eglise dans l'Empire romain (IV^e-V^e siècles). Paris, Sirey, 1958, 770 p. (Histoire du Droit et des Institutions de l'Eglise en Occident, tome III, publiée sous la direction de Gabriel Le Bras).

Nous avions déjà signalé l'intérêt du précédent ouvrage que le savant historien du droit qu'est M. Gaudemet avait consacré à la *formation du droit séculier et du droit de l'Eglise aux IV^e et V^e siècles* (Arch., 4, n° 96). Son dernier livre est une véritable somme, qui utilise une documentation considérable, à jour, parfois cependant un peu trop confiante sur la valeur d'ouvrages éloignés de la spécialité de l'auteur. Il fallait du courage pour tenter une telle synthèse : on ne peut que remercier M. Gaudemet de s'y être attaché. Un si gros ouvrage ne peut être exempt d'erreurs : il est remarquable qu'elles ne soient que de détail, parfois d'appréciation. Ainsi, p. 12, c'est Athanase, et non Hilaire, qui a écrit l'*Historia arianorum* ; p. 52, chez Vincent de Lérins on trouve une définition théologique de l'orthodoxie, mais non de la catholicité ; p. 88, l'évaluation du nombre des chrétiens sous Constantin, 17 millions, me paraît bien hasardeuse ; p. 156, ce sont moins les « mœurs rudes », que l'énorme difficulté qu'ont éprouvée les chrétiens pour moraliser l'impureté fon-

cière de la société païenne, qui explique l'ambiance psychologique favorable au célibat et à la virginité ; p. 169, le témoignage de Sulpice Sévère sur le travail des moines n'est pas explicité : il les blâme ; p. 230, on s'étonne de ne pas voir citée l'étude de Bakhuizen sur « *Episcopalis audientia* » ; p. 649, on trouve encore des séries monétaires dans les temples gaulois jusqu'à la fin du règne d'Arcadius (408).

Ces remarques ne montrent que l'intérêt pris à la lecture de ce livre et ne doivent pas faire oublier les très grands mérites de cette étude. Il s'agit des rapports, complexes dans leurs modalités, progressifs dans leur développement, entre le christianisme et l'Empire ; c'est-à-dire des rapports entre une société ecclésiastique à vocation œcuménique et en pleine organisation, et une monarchie politique qui subit une grave crise économique et sociale. L'A. déclare ne vouloir envisager que la partie occidentale de l'Empire ; mais il est contraint, bien souvent, de se référer à l'Orient (ainsi pour le monachisme). Il suit un plan systématique, rationnel, qui lui impose parfois des redites. Il étudie d'abord l'organisation de l'Eglise ; comment le fidèle s'y agrège, comment il peut en être exclu, puis réintégré. Il discerne, au travers des textes juridiques, les divers états possibles dans cette communauté ecclésiastique : diacres, prêtres, évêques ; il énumère les divers privilèges dont les Empereurs chrétiens les dotent (fiscaux, juridiques, exemption des charges civiles) parfois avec trop d'empressement ! Mais une telle analyse reste formelle ; la législation canonique étant tardive ne nous renseigne surtout qu'à partir du V^e siècle. Je reste persuadé que seules des enquêtes prosopographiques menées à travers les correspondances permettront d'avoir une idée précise de ces diverses fonctions dans la vie courante de l'Eglise. Des problèmes demeurent sans solution : de quoi vivaient les clercs ? de leur fortune personnelle ? de l'autel ? de leur travail ? ont-ils fait du commerce puisqu'ils étaient exemptés du chrysargyre ? L'A. montre bien, en tous cas, qu'au IV^e siècle il n'existe pas d'interdiction de principe relative au travail des clercs (p. 168) ; celle-ci n'interviendra qu'au V^e siècle, mais la réprobation est déjà bien généralisée. On ne doit pas manquer de souligner ici le poids des contraintes sociologiques, à l'intérieur même de l'Eglise : interdiction, par exemple d'ordonner des esclaves ou des colons — le sacerdoce constituant une « évasion » préjudiciable à l'économie. L'Eglise elle-même n'a procédé qu'à un très petit nombre de libération d'esclaves ; de même pour les esclaves qui désirent devenir moines,

elle est obligée de respecter d'abord le droit du maître, c'est-à-dire, de la société profane. Il est frappant de voir enfin la législation impériale s'intéresser tant au sort des vierges et des veuves : il faut d'abord lutter contre la crise démographique (p. 186).

Tout au long de ces deux siècles, le clergé s'est acquis non seulement droit de cité mais a accédé à un prestige social indéniable. Bien souvent l'évêque joue le rôle d'un conciliateur entre ses fidèles et l'administration impériale ; il exerce un rôle de *Tuitio* dans la vie sociale (p. 351), prend parfois le relai d'un pouvoir civil défaillant et assume, en cas de crise, le rôle ingrat de *defensor civitatis*. D'où le recrutement de l'épiscopat parmi l'aristocratie et les hauts fonctionnaires, seuls aptes, sociologiquement, à affronter de pareilles difficultés. Le chapitre sur le gouvernement de l'Eglise est excellent. L'A. envisage successivement le développement de la primauté du Siège Apostolique et introduit dans son exposé d'importantes nuances, se gardant d'adopter les conclusions trop orientées de Mgr Battifol, qu'il cite cependant. Il décrit ensuite l'organisation conciliaire (p. 451 ss.) et les relations entre les conciles et l'Empereur. C'est là un fait très important car cette confusion du spirituel et du temporel, qui aboutira au « césaro-papisme » de Justinien, provient, en partie, des nombreux appels que les clercs, victimes ou accusateurs, adressent continuellement à l'Empereur : même Léon le Grand supplie l'Empereur de convoquer le concile. C'est le *basileus* qui confirme, ratifie les décisions, et M. Gaudemet souligne que parfois des décisions conciliaires prennent valeur de lois d'Etat.

Par là se trouve introduite la question des rapports entre l'Eglise et la Cité qui constitue le livre II. Mais ici la dissociation des deux parts de l'Empire se révèle fâcheuse. Exposant en effet les théories ecclésiastiques du pouvoir, l'A. — qui n'envisage que l'Occident — ne parle pas de la théologie impériale développée par Eusèbe de Césarée ; celle-ci sous-tend tout l'Empire chrétien durant les règnes de Constantin et de Constance. En exposant uniquement (p. 497 ss.) les « doctrines de la non-immixtion » d'Ossius, d'Hilaire et d'Ambroise, l'A. n'envisage qu'un aspect du problème, à une époque, où cependant, l'unité de l'empire est bien réelle. Il eût été très intéressant de montrer à quel point ces doctrines de la non-immixtion, qui aboutissent chez Ambroise à une situation privilégiée de l'Eglise par rapport à l'Etat, se sont toujours développées dans un contexte polémique : c'est lorsque l'orthodoxie imposée par l'Empereur se trouve

en disjonction avec l'orthodoxie ecclésiastique que l'Eglise revendique son indépendance. Dans une situation contraire, elle utilise la protection impériale et fait appel au bras séculier.

Dans le domaine de la vie économique et sociale l'A. montre nettement l'influence de l'éthique chrétienne, mais aussi les limites que l'Eglise a dû consentir à son action. L'exemple du mariage est typique : jamais la législation officielle n'interdira le remariage du vivant du premier conjoint (p. 544). De ces analyses, moins neuves et plus sommaires, jaillit le gros problème de l'existence d'un droit chrétien. On connaît la thèse soutenue par Biondo Biondi. M. Gaudemet, ici encore, apporte des nuances : on ne peut négliger l'influence stoïcienne. Il m'apparaît cependant qu'à vouloir doser quantitativement l'influence de diverses éthiques sur une législation on court au-devant de bien des déboires : l'historien doit se contenter, comme l'A., de parler d'une lente interpénétration, analogue à des phénomènes d'osmose.

Ce gros ouvrage s'achève par un panorama de la vie religieuse (p. 592 à 700). L'A. envisage d'abord les relations de l'Eglise avec les communautés dissidentes et montre comment l'appel au bras séculier (p. 604) découle inéluctablement d'une collaboration toujours plus étroite entre l'Eglise et l'Empire qui ne peut plus rester neutre ; à tel point que l'apostasie est plus sévèrement réprimée par les constitutions impériales que par la législation conciliaire (interdiction de tester, d'hériter, etc.). Les pages consacrées à la liturgie sont, volontairement sans doute, très sommaires : il est encore impossible d'écrire une bonne synthèse de l'histoire de la liturgie. M. Gaudemet conclut sagement son livre en soulignant combien, durant ces deux siècles, les échanges ont été constants entre les deux communautés et que la protection dont jouit l'Eglise chrétienne lui permet d'établir solidement les structures fondamentales qui résisteront à la crise des invasions où sombrera toute la partie occidentale de l'Empire.

Notre analyse, bien sommaire, doit suffire à montrer l'ampleur de l'œuvre. Il reste qu'à considérer principalement des textes juridiques, on court le risque de n'avoir qu'une vision partielle et partielle de la réalité historique, de saisir plus une situation qu'une évolution. M. Gaudemet a, dans l'ensemble, évité cet écueil. Il ne s'est pas contenté de répartir des faits historiques dans des catégories juridiques définies à l'avance. Il s'est efforcé de comprendre et d'expliquer la réalité fluide et complexe que constitue

l'insertion du christianisme dans la société du Bas Empire. Son livre est riche. L'historien comme le sociologue y trouveront de précieuses analyses et matière à d'innombrables réflexions.

M. M.

101

The Ghana Assembly of the International Missionary Council. (L'Assemblée du Conseil international des Missions au Ghana). Londres, Edinburgh House Press, 1958, 240 p.

Recueil de rapports soumis au Conseil missionnaire international lors de la réunion de ce dernier au Ghana (28 décembre 1957-8 janvier 1958). Ces documents, qui ne sont hétérogènes qu'en apparence, sont unanimes sur les points suivants : le devoir missionnaire de tous les chrétiens, la nécessité d'adapter l'action missionnaire aux transformations profondes qui s'opèrent en pays de mission ; le devoir de tenir compte de la culture des peuples à évangéliser.

T. D.

102

GHEDDO (Piero).

Giornalismo missionario in Italia. (Journalisme missionnaire en Italie). Milan-Bologne-Parme-Turin, Editrice missionaria italiana, 1958, 169 p. (Studi missionari).

Religieux, membre du « Pontificio Istituto Missioni Estere », l'Auteur cherche à promouvoir une amélioration technique des périodiques missionnaires aux plans de la rédaction, de la présentation, de la gestion et de la diffusion. L'ouvrage, très précis, contient maintes références et beaucoup d'informations sur l'histoire et la situation actuelle de cette presse, en s'appuyant sur une croyance sans doute excessive en la toute-puissance des journaux.

Dans le domaine historique, on peut regretter que ne soient pas mentionnées les « relations » des missionnaires français au Canada : celles du P. Biard (1616) et surtout celles des jésuites (périodiques à partir de 1633). Par ailleurs, les *Annales de l'Association de la propagation de la foi* sont nées en 1822 et non en 1824 (voir p. 28). Ces erreurs ou omissions mineures n'empêchent pas cet ouvrage d'être un instrument de documentation dense et sérieux.

J. M.

103

Les grandes religions du monde. Paris, Editions du Pont-Royal, s.d. (1959), 310 p.

Ce luxueux recueil comprend plus de 400 photographies ou reproductions d'œuvres ar-

tistiques (dont 262 en couleurs), en grand format, illustrant des textes de vulgarisation sur l'hindouisme, le bouddhisme, la philosophie chinoise, l'islam, le judaïsme et le christianisme (qui occupe à lui seul près de la moitié des pages). L'objectif déclaré est de laisser de côté l'histoire des religions pour « les montrer telles qu'elles apparaissent à ceux qui les pratiquent ; c'est pourquoi on n'a pas craint de donner d'abondantes citations de leurs livres sacrés, d'exposer les légendes, les mythes et les enseignements traditionnels qui fondent ces pratiques et les expliquent ». En fait, l'esprit d'apologie du christianisme qui préside à l'ensemble fait que les christianismes populaires sont laissés de côté au profit des doctrines officielles raffinées, ce qui contraste avec la présentation des religions asiatiques et avec la caricature du communisme.

Mais ne boudons pas notre plaisir. Par son iconographie et ses documents, cet ouvrage apporte une moisson d'images et de lectures qui apparaissent comme une oasis au milieu des austères encyclopédies de sciences religieuses.

J. M.

104 GRANET (Marcel).

Danses et Légendes de la Chine Ancienne. Paris, Presses Universitaires de France, 2^e éd., 1959, 2 vol., 710 p.

On accueillera avec beaucoup de satisfaction la réédition de cet ouvrage, paru en 1926, car il reste un modèle de méthode et une source de renseignements précieux. Les légendes et les faits découverts dans les textes les plus anciens — extraits, plutôt, de « lambeaux méconnaissables » de ces textes — en faisant appel à la tradition vivante plus qu'à la tradition proprement littéraire, sont soumis à une analyse sociologique qui leur rend vie et signification. Aussi découvre-t-on le « phénomène total » dans chacun des sacrifices concourant au Triomphe du Chef ; des drames rituels aboutissant aux « cérémonies dramatiques où se classaient les fortunes et les mérites » ; dans les rites et les symboles des Fondateurs, détenteurs « du plus prestigieux des arts magiques et des premières puissances » ; dans les danses accompagnées de masques qui fixent l'âme-souffle des défunts ou de parures animales qui rappellent leur origine totémique ; et l'on pourrait poursuivre l'énumération.

Le Chef, qui danse ou fait danser en l'honneur de ses ancêtres le fait aussi pour créer un Lieu-Saint (la Danse sanctifie le lieu où elle est exécutée), et pour affirmer ainsi son droit

au pouvoir en tant que maître du Lieu-Saint, et son prestige. Le rapport des danses dynastiques devenues « une espèce de blason musical et mimique » avec les fêtes saisonnières qui gardent un caractère populaire apparaît le plus clairement dans la Danse des douze Animaux, ou Grand No, célébré durant la période religieuse de retraite qu'est l'hiver et relié à l'acte rituel du tracer du Premier Sillon par le Chef.

De ces faits — et de plusieurs autres analysés avec la même rigueur critique — se dégage l'importance des techniques dans une civilisation qui sut faire de sa mythologie une utilisation politique et dans laquelle s'alliait au Prestige fondé sur la dépense, le respect de l'Ordre et de la Mesure.

J. C.

105

GRIFFE (Elie).

La Gaule chrétienne à l'époque romaine. II : *L'Eglise des Gaules au V^e siècle.* Paris, Picard, 1957, 257 p.

Le premier tome de cet ouvrage, paru en 1947, avait conduit l'histoire de la Gaule chrétienne jusqu'à la fin du V^e siècle. Le tome second en poursuit l'étude jusqu'à l'avènement de Clovis ; l'auteur prend soin de nous avertir qu'il renvoie à un ouvrage ultérieur la description « de la cité chrétienne dans les divers aspects de sa vie religieuse ». Il ne s'agit donc ici que d'histoire événementielle. On peut regretter une telle division du sujet, et trouver qu'après l'excellent livre de P. Courcelle sur *L'Histoire littéraire des invasions germaniques*, il n'était sans doute pas indispensable de consacrer le tiers de l'ouvrage à l'étude des réactions gauloises en reprenant des textes déjà très connus. Car cette histoire événementielle, nécessaire mais non suffisante, n'est élaborée ici qu'à partir des seuls documents littéraires. Pourtant la toponymie, la répartition des vocables et le culte des saints, les trouvailles archéologiques offraient à l'historien une mine de renseignements immédiatement utilisables, et parfois plus précis que ces sermons et discours où il reste difficile d'établir le partage entre rhétorique et vérité. Ajouterai-je que ces documents littéraires sont précieux dans la mesure où ils sont l'expression d'un milieu sociologique déterminé, mais qu'il faudra bien tenter un jour de faire l'histoire de la Gaule avec autre chose que les lettres de Sidoine Apollinaire. En se privant ainsi des autres témoignages, l'A. donne l'impression d'être prisonnier de ses sources. Il en adopte le style édifiant ; il rédige moins une histoire suivie qu'une série de tableaux centrés autour de « saints évêques ». Il demeure

sans cesse au plan narratif. On souhaiterait des essais d'explication, d'approfondissement des problèmes soulevés. Ainsi, celui, très important, des rapports entre évêques catholiques et barbares ariens se pose non seulement au plan théologique — vigueur et profondeur doctrinale de cet arianisme ? —, mais se trouve aussi affecté de connotations politiques : pour le souverain barbare arien, la fidélité à l'orthodoxie romaine est d'abord une trahison, surtout en période d'hostilité contre la *Romania*. Comment, dès lors, expliquer l'entente qui s'établit parfois ? A quelles conditions la coexistence a-t-elle été possible ? De quelle importance psychologique a été la vision que les Barbares conservaient de Rome ? Souhaitons que le tome suivant apporte des éléments de réponse.

La seconde partie de l'ouvrage est plus neuve. M. Griffe y étudie les structures ecclésiastiques : il souligne avec raison l'importance de l'adoption par l'Eglise des circonscriptions administratives profanes. Après Mgr Duchesne, après Babut et J.R. Palanque, il expose les revendications des Eglises du Sud-Est pour l'exercice des prérogatives de métropole. Une telle rivalité me paraît infirmer l'expression employée par l'A. « *d'Eglise des Gaules* », qui laisse supposer une unité, au demeurant factice. Certes, des relations se nouent entre évêques, aboutissant sur certains points de dogme, voire de discipline, à un accord provincial. Il n'existe cependant pas une action collective des évêques gaulois : on ne peut pas parler d'unité ecclésiastique au plan national (les conditions politiques et économiques expliquent assez ces divisions). Tout au plus constate-t-on une tendance plus ou moins forte à résister aux prétentions du Siège Apostolique. Là encore il me paraît hasardeux de parler, comme l'A. d'« *autonomie gallicane* ». Le chapitre IV est consacré à l'Evêque, et fait entrevoir des aspects sociologiques intéressants ; en particulier, le rôle joué dans les candidatures comme dans les élections épiscopales par la « classe dirigeante », précisons par les aristocrates gallo-romains, gros propriétaires terriens, parfois de rang sénatorial. Même à Lérins, qui fut pépinière d'évêques pour tout le Sud-Est, les premiers moines appartiennent à ce milieu social. Le choix populaire reconnaît le plus souvent la situation prédominante de cette aristocratie qui trouve dans la dignité épiscopale une compensation à l'affaiblissement de sa situation politique traditionnelle et qui peut, en ces temps d'invasion, trouver un terrain où exercer des vertus d'organisation et d'administration indéniables.

Les deux derniers chapitres sont constitués

par des monographies de quelques évêques gaulois. On aurait pu les concevoir comme des rectifications nécessaires aux listes épiscopales publiées jadis par Duchesne. L'A. a préféré nous donner des biographies ; il les fait précéder d'une liste utile des documents hagiographiques utilisés. Un index des noms de lieux et de personnes clôt cet ouvrage. Nous souhaitons vivement que le prochain tome nous permette d'acquérir une vision plus précise des chrétientés gauloises à l'extrême fin de l'Antiquité.

M. M.

106

GUTSCHE (Waldemar).

Religion und Evangelium in Sowjetrussland zwischen zwei Weltkriegen. (Religion et Evangile dans la Russie Soviétique de l'entre-deux guerres). Kassel, J.G. Oncken Verlag, 1959, 156 p.

Dû à la plume d'un croyant, ce petit ouvrage, d'où la passion n'est pas toujours absente, est la chronique fidèle et documentée du mouvement évangélique russo-ukrainien depuis la Révolution d'Octobre jusqu'à la deuxième guerre mondiale.

M. L. L.

107

HÆRING (Bernard).

La loi du Christ. Paris-Tournai, Desclée et Cie, 3 vol., 1955, 1957 et 1959, 648, 388 et 773 p.

Traduit de l'allemand et mis au point pour un public français de prêtres et de fidèles, cet ouvrage se présente comme un traité et un manuel de théologie morale catholique. Sous cet angle, en tant qu'il lui faut adopter certaines normes et respecter une tradition pédagogique, il ne nous appartient pas. En revanche, il nous intéresse comme produit social, à la fois différent d'autres traités analogues et en partie semblable.

L'une des lois du genre est de consacrer un chapitre introductif à l'histoire de la discipline, particulièrement au siècle dernier. Encore, que pour cette brève période, seuls quelques secteurs du domaine aient été étudiés avec quelque précision, on doit noter une considérable évolution dont le présent ouvrage porte témoignage : d'une science de la loi et de la casuistique pour confesseurs, on passe à l'idéal individuel et social de la vie chrétienne, où un certain souci existentiel s'intègre dans la trame de la révélation biblique. L'influence de la pensée allemande et de la phénoménologie y est évidente. En réalité, cet effort pour une théologie morale vivante, adaptée aux besoins concrets du siècle, pourra

paraître à bien des points de vue freiné par de puissantes résistances internes. La transformation se marque surtout dans la distribution générale des matières, dans le plan d'ensemble, ainsi que dans le détail des analyses : présentation nouvelle d'un contenu qui reste très traditionnel. Mais on peut dire que, dans l'ensemble, ce traité reste fermé à l'esprit sociologique, c'est dire qu'en s'ouvrant délibérément aux courants de la pensée contemporaine, il procède de façon sélective. Y aurait-il entre la perspective judéo-chrétienne et la perspective phénoménologique un accord de fond qui n'existerait pas dans le cas de la perspective sociologique ? Ou serait-ce que, pour un professeur, formé à la spéculation, certaines disciplines sont plus naturellement familières ? Le tome de l'*Encyclopédie française* consacré à la religion (*Arch.*, 4, n° 93) nous avait déjà, dans un tout autre contexte, incité à poser cette question.

Il reste que, sans retomber dans la casuistique, laquelle n'est concrète qu'en apparence, on se prend à rêver ce que serait une réflexion morale attentive aux grands problèmes humains, aux contradictions historiques et au renouvellement des problèmes de notre temps, ainsi qu'à l'expérience acquise et aux difficultés rencontrées par le catholicisme dans ses formes d'action organisée. Bien des développements, que ce soit au niveau d'une morale générale ou de la morale spéciale, perdraient ainsi leur caractère conventionnel, dans le cadre même des normes qui les inspirent. Ce n'est pas réduire la morale sociale à une morale « sociologique » que le constater (le retour de pareilles équivoques, on l'espère, est désormais impossible), ou soumettre la théologie morale à une science des mœurs. Mais à côté d'une sociologie de la morale chrétienne — vécue, mais aussi enseignée —, il y a place pour une réflexion morale chrétienne qui se nourrirait d'une pratique sociale et de son élaboration sociologique au même titre que de productions phénoménologiques ou psychologiques.

E. P.

108

HENRY (A.M.), O.P.

Esquisse d'une théologie de la mission.
Paris, Ed. du Cerf, 1959, 250 p.

S'appuyant sur le caractère « multiculturel » du catholicisme en droit et en fait, l'auteur constate les variations historiques du fait : sa vitalité jusqu'à l'accord de Constantin, le quasi-monopole de la culture latine depuis les conflits qui en ont résulté, la « prodigieuse croissance de l'incroyance dans le monde », les efforts contemporains dans le sens d'un

pluralisme culturel étendu à l'Asie et à l'Afrique, à la classe ouvrière et au « monde des techniciens ». L'ouvrage est riche de suggestions et montre un vif souci d'information sociologique. On regrettera cependant ici que cette théologie s'élabore le plus souvent à partir d'une problématique traditionnelle plus que des questions concrètes soulevées par cet ensemble de faits, et à un niveau de généralité fort éloigné de l'actualité qui en a fait paraître la nécessité.

E. P.

109

HOBSBAWN (E.J.).

Primitive Rebels. (Formes élémentaires de la rébellion). Manchester, Manchester University Press, 1959, 210 p.

Peut-être en référence au célèbre ouvrage de Camus, dont le dossier présente forme en effet un prolongement remarquable, conviendrait-il de lui donner simplement pour titre français : *Hommes révoltés*. Il constitue en tout cas une sociologie religieuse de la révolte sociale, ou du moins, selon le vœu de l'auteur, une introduction à une telle sociologie, et cette introduction mérite de devenir classique.

H. a sans doute raison de s'élever contre la discontinuité sommaire introduite entre l'histoire des mouvements sociaux avec leurs formes d'organisations modernes (politiques, syndicales, coopératives, etc.) et ce qui n'en serait qu'une lointaine et plus ou moins tétalogique préhistoire : l'évocation, à titre d'organes témoins ou d'anticipations épisodiques, des formes de protestation massive intervenues antérieurement. Cet « antérieurement » d'ailleurs ne se laisse pas repérer chronologiquement, car un âge médiéval de conscience collective peut très bien être contemporain d'un XIX^e ou d'un XX^e siècle. Ce sont de telles formes que l'auteur nous propose d'observer en Europe occidentale : banditisme social médiéval, mafia sicilienne, paysanneries millénaristes d'Italie (Lazzarettistes), d'Andalousie ou de Sicile, émeutes urbaines, sectes religieuses travaillistes, ritualismes encore impliqués dans les sociétés secrètes qui forment le berceau du socialisme moderne...

Nous retiendrons particulièrement les implications religieuses souvent millénaristes ou millénarisantes dégagées par ces érudites analyses dans le tissu de ces protestations, violentes ou non violentes, souvent mal connues ou même méconnues. Le chapitre sur l'anarchisme paysan d'Andalousie (p. 74 et ss.) serait à cet égard, peut-être le plus significatif ; celui sur les « Labour Sects » et ce qu'il nous apprend à propos de la *Labour Church* et de

son prophète John Travor est aussi une contribution combien stimulante à la sociologie du travaillisme anglais.

Les réflexions qui visent à constituer la trame sur laquelle ces études de cas se trouvent enchaînées posent, et c'est l'aspect le plus important de l'ouvrage, la question des formes d'adaptation d'une population encore primitive au changement social en général et au monde dit moderne en particulier. C'est la question à laquelle, semble-t-il, l'auteur a voulu se cantonner. Il a raison de retrouver dans l'histoire passée de l'Europe des cas qui foisonnent dans la géographie plus ou moins contemporaine des continents sous-développés... Mais la question est peut-être encore plus radicale... car enfin même s'il s'agit de phénomènes « négatifs », d'une « marge » ou même d'un « mauvais côté » de l'Histoire sociale, on sait aussi que cette histoire sociale, selon certains, avance précisément « par ses marges » et que pour d'autres c'est le mauvais côté de l'Histoire qui la fait avancer. « Terrible force du négatif », ajouterait Hegel...

H. D.

110

HORNEF (Joseph).

Reverrons-nous le diacre de l'Eglise primitive ? Paris, Ed. du Cerf, 1960, 220 p. (Rencontres, 57).

Un fort courant d'opinion se développe aujourd'hui au sein du catholicisme pour le rétablissement du diaconat non comme étape vers le sacerdoce mais comme état de vie se suffisant à lui-même. Né en Allemagne, pendant le régime nazi, ce courant a gagné d'autres pays — France, Hollande, pays sous-développés — et, si l'idée n'est pas mûre, comme on l'a dit officiellement, le problème semble désormais posé en des termes tels qu'il serait difficile de le refouler. Josef Hornef est un juge de métier, qui, déplacé d'office en 1933 dans une région de *diaspora*, y découvrit pour lui une nouvelle vocation chrétienne et pour le catholicisme de nouvelles voies d'action. Dans un ouvrage français — le seul — consacré à la littérature allemande du sujet, Paul Winninger lui avait consacré une vingtaine de pages (*Arch.*, VI, n° 168). Le présent livre, publié depuis lors en allemand avant d'être traduit en français, est une présentation par l'auteur de l'ensemble de ses idées sur le problème, qui reprend, met à jour et encadre des articles antérieurs : pièce justificative de l'étude à laquelle nous avons renvoyé.

E. P.

111

HOURLIN (G.).

La nouvelle vague croit-elle en Dieu ? Paris, Ed. du Cerf, 1959, 144 p. (Coll. Tout le monde en parle).

Les 1.500 jeunes (18-30 ans) interrogés en 1958 par l'I.F.O.P. sur leur attitude religieuse (ci-dessus, *Arch.*, 9, n° 73) représentent huit millions d'hommes et de femmes. Cette jeunesse marquée par l'« invasion féminine » dans l'enseignement et la vie professionnelle, l'avancement de l'âge du mariage, l'entrée massive dans les activités techniques et scientifiques, affirme à 73 % croire en Dieu, rejette l'idéalisme au profit d'un foi incarnée, critique l'éducation religieuse, pratique peu la prière, voit dans l'Eglise plus un obstacle qu'une médiation à la rencontre de Dieu, que d'ailleurs l'existence du malheur vient quotidiennement mettre en question.

Le choix fait par certains d'être des athées marxistes, faisant confiance à la seule science pour tout expliquer, incite nombre de croyants à chercher à rendre compte de leur foi, qui ne devient vivante, souvent, que grâce aux exigences de l'Action Catholique, alors que l'école libre est facilement l'occasion d'une désertion religieuse.

G. H. s'applique surtout à rapporter des témoignages personnels qui complètent l'imprécision des questions posées. Par exemple, que veut dire le mot « religion » ? Que signifie « croire en Dieu » et vers quel Dieu se portent les intentions des jeunes ? Du point de vue sociologique, il est à remarquer que les lettres qui contestent la possibilité ou l'utilité de la foi ne semblent se référer qu'à une « foi en Dieu », tandis que les témoignages d'une foi vivante énoncent en général la place centrale de Jésus-Christ. Le questionnaire n'aurait-il pas gagné beaucoup en essayant de faire que les divers types de croyants (Catholiques, Protestants, Juifs, Musulmans) explicitent leur attitude devant la Révélation propre à leur religion, plutôt que devant une religion verticale ?

M. V.

112

HUGHEY (John David).

Die Baptisten. Einführung in Lehre, Praxis und Geschichte. (Les Baptistes : Croyances, Pratiques, Histoire). Kassel, Oncken Verlag, 1959, 172 p.

Ce volume, publié en allemand par un baptiste américain contient l'essentiel d'un cours donné en 1957 au centre oecuménique de Bossey, près de Genève. L'auteur y expose très clairement et avec précision les croyances et

l'histoire de sa dénomination. Un chapitre est consacré à l'attitude des Baptistes dans la lutte pour la liberté de conscience et un autre à leurs rapports avec le mouvement œcuménique. L'ouvrage se termine par une excellente bibliographie. Evidemment, M. Hughey a été obligé, pour dire tant en si peu de pages, de sacrifier certains épisodes. On comprend mal néanmoins qu'il insiste sur l'histoire des Baptistes en Espagne et ne dise pas un seul mot de leur implantation en France.

J. S.

113

Inchiesta sul Rione Castro Pretorio. (Enquête sur le quartier Castro Pretorio). Rome, Edizioni Internazionali Sociali, 1959, 87 p. Polytypé.

Le groupe « Pro Deo » de recherches de sociologie religieuse, qui s'est constitué à Rome voici deux ans et que dirige le Prof. Edvard Vogt, présente ici son premier travail collectif, première étape, descriptive, d'une étude monographique sur la vie religieuse d'une paroisse urbaine, en l'occurrence la paroisse du Sacré-Cœur dans la circonscription administrative (*rione*) de Castro Pretorio à Rome. De très nombreux tableaux statistiques et des graphiques, plus éloquentes que le texte, réduit à un simple commentaire, nous informent d'abord sur les différents aspects de la vie civile du Castro Pretorio, zone de transition promise de toute évidence, dans quelques décennies, à la promotion de nouvelle *city* de Rome. En témoigne, entre autre, le rythme de décroissance de sa population résidente, phénomène commun à tous les *rioni* romains, mais qui atteint ici le taux record de 2,5 par an. Séparée des quartiers commerciaux et administratifs par une large ceinture de ministères, de casernes, de bâtiments, de la gare de Termini, la partie supérieure du Castro Pretorio, où se trouve la paroisse du Sacré-Cœur, a conservé cependant un caractère résidentiel. Elle présente par ailleurs deux aspects caractéristiques : elle est du type bien défini des paroisses « de gare » et elle est, fondée et consacrée par Don Bosco lui-même, salésienne. Les données officielles, tirées des registres paroissiaux sont complétées par les résultats d'une enquête dominicale effectuée pendant le Carême 1958 par le Groupe « Pro Deo ». Mais le souci d'éviter tout malentendu pendant et après la période électorale a poussé les chercheurs à différer quelque peu les interviews envisagés auprès d'un échantillon de la population.

Mis en appétit par ce recueil déjà important de données, nous faisons nôtre le vœu exprimé dans l'introduction de ce fascicule que cette

enquête suscite beaucoup d'autres études descriptives portant sur différentes zones urbaines d'Italie et permettant de tirer des conclusions intéressantes sur l'interdépendance de la vie civile et religieuse de la péninsule.

M. L. L.

114

Les Instituts séculiers. Paris, Bonne Presse, 1959, 125 p. (Qu'en pense l'Eglise ?).

Documents pontificaux et liste des 65 Instituts actuellement existant avec une notice sur chacun. Dom Lemoine (*Arch.*, II, n° 182) en avait recensé 62, et le P. Beyer (*Arch.*, IV, n° 77) 87. Les trois listes ne se recouvrent pas pleinement.

E. P.

115

JAMES (E.O.).

La religion préhistorique. Paris, Payot, 1959, 316 p. (Trad. de J.P. Guillemain, préface de R. Lantier).

L'éditeur de cette traduction, s'est, cette fois-ci, décidé à l'assortir de son appareil de notes et d'une bibliographie par chapitres. Le lecteur moyen n'en souffrira pas et le spécialiste s'en réjouira.

La matière à traiter était ici particulièrement délicate. Les faits bruts consistent en sépultures avec ou sans parures, en quelques peintures, quelques objets sculptés. L'inventaire systématique des traces d'un rituel éventuel est ici du plus haut intérêt. Mais reconstituer les grands traits d'une religion préhistorique à partir d'aussi minces indices constituait une entreprise particulièrement hasardeuse. Aussi l'auteur présente-t-il prudemment la plupart de ses conclusions sous forme hypothétique. Ce faisant, il ne semble pas toujours avoir évité l'assertion gratuite ou la pétition de principe.

La partie la plus fragile est celle qui concerne la « religion du ciel ». L'auteur avoue n'avoir à sa disposition qu'un matériel des plus ténus pour appuyer ses hypothèses. Aussi raisonne-t-il seulement par analogie avec les religions historiques. Quant à celles-ci, il les interprète d'une façon qu'influence fort visiblement l'école du P. Schmidt. Ailleurs, il ne semble pas avoir été tenu un compte suffisant des nécessités inhérentes à la découverte des vestiges. Comment conclure du fait que le matériel de base soit constitué principalement par des sépultures à celui d'une priorité d'importance du culte des morts dans les formes les plus anciennes de la religion (p. 13, 154, 264) ? En fait l'auteur nourrit constamment les faits qu'il présente d'une interprétation générale de

la religion. Cela, on ne peut le lui reprocher. Mais cette conception ne peut être présentée comme une *conclusion* tirée des documents archéologiques. Telle est pourtant la façon dont l'auteur (p. 251) fait reposer la religion primitive sur les trois préoccupations de la naissance, de la mort, de la subsistance. Supposition très vraisemblable, certes, mais il semble alors qu'à rassembler des faits, on n'ait guère avancé. Finalement, la religion préhistorique, ce serait à peu de choses près la religion de tous les temps : à l'évolutionnisme que l'auteur combat, il substitue, sous une comparaison de surface, un fixisme qui se donne un visage scientifique.

F. A. I.

116

JAURÈS (Jean).

La question religieuse et le socialisme. Paris, Ed. de Minuit, 1959, 62 p. (Bibliothèque internationale de sociologie de la coopération, XI).

Ces textes inédits, dont on doit l'édition à la diligence de Michel Launay, avaient d'abord paru dans les *Archives Internationales de Sociologie de la Coopération*, n° 5, (1959). Le directeur de la revue, H. Desroche, a jugé convenable de les livrer en volume au grand public dans la collection qu'il dirige. A dire vrai, plusieurs périodiques s'en étaient déjà emparés, et c'est dire, mieux que de tout autre manière, l'intérêt non seulement historique mais largement humain de cette publication.

Comme Engels et d'autres encore au XIX^e siècle, Jaurès est né à la vie intellectuelle par une critique du christianisme. Insatisfait par le positivisme, il est atteint par la vague de religiosité qui s'empare d'une partie de la bourgeoisie française aux environs de 1890 (on parla alors de *néo-christianisme*, dont la comparaison avec les *nouveaux christianismes* de la première moitié du siècle reste à faire). Son entrée définitive dans le mouvement socialiste en 1893 le met en contact avec des matérialistes vigoureux et l'oblige à approfondir ses positions. Son assassinat en 1914 nous interdit de savoir où aurait abouti sa réflexion. Il avait lu Newman, était familier de la Bible, suivait avec attention le mouvement moderniste et les travaux de Loisy qu'il aurait voulu rencontrer et dont il se sentait proche. Il n'a jamais été athée, écrivait son ami Enjalran à Lucien Lévy-Bruhl : « Tout compte fait, il croyait probable que ce serait sur les ruines et non par une évolution des formes anciennes que se ferait le renouvellement de l'esprit religieux... En bref, l'énigme du monde lui apparaissait plus angoissante et

difficile à résoudre qu'elle ne l'avait paru à sa jeunesse ».

Un tel document est à verser au dossier encore mal connu des rapports entre socialisme et religion. En outre, il ouvre la voie à une histoire religieuse de la France contemporaine où la préférence serait accordée au vécu individuel ou collectif, aux contenus de conscience, conformistes ou non, plutôt qu'aux normes institutionnelles et aux schémas abstraits.

E. P.

117

KAWERAU (Peter).

Amerika und die orientalische Kirchen. Ursprung und Anfang der amerikanischen Mission unter den Nationalkirchlichen Westasiens. (L'Amérique et les Eglises orientales. Origines et début des missions américaines auprès des Eglises nationales du Moyen Orient). Berlin, W. de Gruyter, 1958, XII-772 p., 5 cartes et 28 pl. h.-t. (Arbeiten zur Kirchen-Geschichte, 31).

Cette monumentale étude rendra certainement de grands services. Dans une première partie son auteur envisage la situation des Eglises américaines, et l'influence du puritanisme et des mouvements de réveil du XVIII^e siècle dont il nous donne un tableau fort vivant. Puis il étudie les missions protestantes vers l'Orient, leur installation matérielle, l'intérêt pour les langues orientales, signalant dans le détail l'œuvre missionnaire : traductions bibliques, enseignement, missions médicales. L'auteur souligne d'ailleurs les inconvénients de ces missions pour les Eglises locales (n'intitule-t-il pas un de ses chapitres : « Le réveil comme destruction des Eglises orientales » ?), malgré les efforts de certains, tels les missionnaires Whiting ou Smith (cf. à cet égard, leurs lettres citées p. 390).

L'ouvrage montre ensuite ce qu'était le protestantisme au Moyen-Orient avant l'arrivée des Missions américaines et leur relatif développement aux environs de 1840. Mais la mission se heurte à de nombreux obstacles et est en conflit avec d'autres Eglises : l'Eglise catholique d'abord, les Eglises orientales unies à l'Eglise orthodoxe, mais aussi les Eglises locales (Nestoriens ou Jacobites) et même avec l'Eglise d'Angleterre. Cependant les relations avec cette dernière Eglise s'amélioreront quand les épiscopalistes organiseront à leur tour leur mission.

Ce livre très solidement documenté est malheureusement très touffu, certains mêmes problèmes sont envisagés à plusieurs reprises en des endroits différents et cela contribue à

alourdir l'ouvrage. Mais ce que nous lui reprocherons surtout, c'est sa conception « événementialiste ». On ne nous fait grâce d'aucun détail et pourtant certains problèmes sont à peine envisagés : la situation du christianisme en Orient à l'arrivée des missionnaires américains par exemple.

F. G. D.

118

KENNEDY (John J.).

Catholicism, Nationalism and Democracy in Argentina. (Catholicisme, Nationalisme et Démocratie en Argentine). Notre-Dame (Indiana), University of Notre-Dame Press, 1958, XII-219 p.

Parmi les éléments très variés qui composent la conscience collective en Argentine, la religion tient une place éminente. Mais le catholicisme argentin — non plus que le nationalisme — ne se laisse définir en termes simples : il est la religion dominante, non point la religion officielle ; le respect du Saint-Siège n'exclut point une tradition régaliennne ; l'orthodoxie s'accorde parfois avec un libéralisme audacieux. Le professeur Kennedy, qui s'est déjà fait un nom dans la science et dans l'action politique, étudie ces dissonances et ces rencontres dans les grands problèmes du mariage et de l'école et aussi dans l'esprit de quelques hommes d'un exceptionnel talent. Il aboutit à une nouvelle évaluation des forces du catholicisme, et de leur rôle, jusqu'ici surestimé, dans la crise péronienne.

G. L. B.

119

KNOWLES (Dom David).

The Religious Orders in England. Vol. III. The Tudor Period. (Les Ordres religieux en Angleterre. Période des Tudors). Londres, Cambridge University Press, 1959, XIV-522 p.

Ce volume vient en conclusion d'une série où l'histoire du monachisme anglais a été exposée depuis ses débuts, qui se confondent avec le rétablissement du christianisme en Angleterre sous la direction de Saint Augustin de Cantorbéry. Après Dom Gasquet et les Professeurs Baskerville et Coulton, avec la sympathie du premier et l'érudition des deux derniers, Dom David Knowles nous entraîne à sa suite dans l'étude de la situation des monastères anglais de tous les Ordres sous Henri VII, et dans le dédale des mesures qui furent prises à leur encontre sous Henri VIII jusqu'à leur finale dissolution. Allant plus loin notre auteur nous décrit les tentatives timides de restauration de la vie religieuse traditionnelle sous la reine Marie. Puis il

nous fait suivre les efforts de catholiques réfugiés sur le Continent pour rétablir la Congrégation bénédictine anglaise sous une forme sévèrement traditionnelle en continuité historique avec les maisons insulaires de même obédience avant la Réforme.

Les conclusions de Dom Knowles rejoignent celles de ses devanciers en beaucoup de points. Elles sont cependant de loin plus nuancées. Dans l'ensemble, sauf pour la Chartreuse de Londres et l'Ordre Brigittin dans sa totalité qui demeurèrent très fervents jusqu'au bout, le monachisme anglais manquait de zèle et d'intériorité, dès le XV^e siècle. Mais l'auteur prouve grâce à une énorme documentation en partie nouvelle que les monastères n'abritèrent pas de scandales aussi universels que les *Visitations* henriciennes voudraient nous le faire croire. Les chapitres consacrés à la vie économique montrent également que, à l'encontre des affirmations rapides de Coulton, les monastères ne présentaient pas à la veille de la Réforme des signes autrement inquiétants de décadence dans ce domaine.

Dom Knowles essaie de s'expliquer comment tant de moines ont pu sans trouble apparent admettre et servir la Réforme henricienne. Il fait là des remarques très éclairantes pour l'histoire générale de la Réforme anglaise. Il rejoint les travaux de Pierre Janelle et de T.M. Parker en soulignant le manque de formation théologique des moines et le caractère piétiste de la dévotion des meilleurs. Il faut enfin noter avec lui que l'Angleterre n'a produit aucun réformateur monastique aux XV^e et XVI^e siècles.

On ne peut que se féliciter de voir paraître ce dernier volume de l'histoire des Ordres Religieux anglais qui, par sa richesse et la largeur de ses vues, constitue un instrument de travail inestimable et une lecture extrêmement stimulante.

J. S.

120

LABBENS (Jean).

L'Eglise et les Centres urbains. Paris, Spes, 1959, 138 p.

La lecture de l'Avertissement est nécessaire pour comprendre l'intention et la nature de cette plaquette assez confuse, où la démonstration d'une thèse fondamentale se mêle de considérations variées tirées de l'expérience sociologique de l'auteur. Né d'un « mouvement de mauvaise humeur », avoue franchement l'auteur, « il ne s'agit point d'un livre sérieux ». Disons plutôt que le travail est rapide. Ne cherchons pas à relever les défauts de finition. Comprenons plutôt le sens que l'auteur a

voulu donner à son libelle : protester contre la peur de l'urbanisation, latente dans une partie des études de sociologie du catholicisme en France, et que nous pourrions rapprocher de cette « petite peur du XX^e siècle » que stigmatisait Emmanuel Mounier.

Comparant le processus d'urbanisation et la place qu'y occupe le fait religieux en France et aux États-Unis, l'auteur en conclut qu'en France — et en général en Europe occidentale — le déracinement et par là la réduction des individus à l'état de *masse* est le fait fondamental qui explique l'abandon religieux. D'où nécessité pour l'Eglise, d'une part d'aborder de plain-pied la civilisation urbaine en formation, d'autre part d'apporter un ferment intégrateur correspondant à son rôle traditionnel. Cette idée d'intégration par la religion est ici beaucoup trop rapidement évoquée pour servir de base à une discussion. Elle se réfère malheureusement à quelques poncifs de la sociologie et de l'anthropologie. Il faudrait voir si et comment elle garderait une signification devant un mouvement qui semble difficilement réversible, celui de la sécularisation au sein de cette même civilisation urbaine.

F. A. I.

121

LABBENS (Jean).

La sociologie religieuse. Paris, Arthème Fayard, 1959, 124 p. (Coll. Je sais, je crois).

Il est fort heureux que, dans une collection destinée au public catholique un livre ait été écrit pour montrer que la sociologie religieuse ne se réduit pas à la sociologie du catholicisme, qu'elle puise ses racines dans le temps et étend son domaine dans toutes les aires culturelles. Distinguer la statistique religieuse, la sociologie religieuse proprement dite et la « recherche socio-ecclésiale » empêchera dans l'esprit de nombreux lecteurs — espérons-le — des confusions courantes. J. L. étudiant ces divers aspects, en fait un large bilan.

Là où notre accord avec lui sera plus difficile, c'est au sujet de sa distinction entre « sociologie religieuse » et « sociologie de la religion ». Après avoir fort justement rappelé que la sociologie, loin de requérir l'indifférence, est vivifiée lorsqu'elle est animée par un intérêt proprement religieux, *fides quaerens intellectum*, l'auteur veut dès lors distinguer « cette étude sociologique de l'acte religieux conduite par des chrétiens et par l'effet d'une exigence de la foi, tendant à une meilleure intelligibilité du mystère divin et de l'action de Dieu en l'homme » et l'« étude des mêmes phénomènes, entreprise par des

chrétiens ou des non-chrétiens et mue par la curiosité intellectuelle propre à l'homme ». — La première répondrait aux besoins « de l'intelligence chrétienne comme telle », la seconde, à ceux de « l'intelligence tout court ». Nous avouons d'abord, ne pas comprendre ce que peut être une « intelligence chrétienne comme telle » distincte de l'« intelligence tout court » et soupçonnons l'auteur d'avoir été entraîné par l'élan de sa plume à des expressions surplombant le vide. On pourrait ensuite répondre que peu importe le motif, du moment que l'étude du fait religieux n'est pas une dissection, mais acte de compréhension. N'est-il pas étrange de vouloir en quelque sorte interdire à celui qui n'est pas chrétien patenté une compréhension valable de l'intention chrétienne ? N'est-ce pas en définitive replier le christianisme sur un ghetto intellectuel ? Or, précisément, ce qui caractérise, dans un très grand nombre de cas, la sociologie moderne de la religion, c'est la recherche d'une compréhension, tant en ce qui concerne le christianisme que les autres religions. On regrette franchement que J. L., par une distinction toute artificielle, se donne ainsi un prétexte pour rejeter dans les ténèbres extérieures certaines des tentatives les plus valables de la sociologie — religieuse ou de la religion — actuelles.

Mais à côté de cette distinction, dont nous ne saurions nous satisfaire, J. L. en introduit une autre plus intéressante par le biais des rapports de la sociologie et de la théologie. Si celle-ci peut se nourrir des faits et des explications réunis par la sociologie, la sociologie religieuse, en revanche, aux prises avec des questions d'interprétation, verrait sa signification des actes religieux précisée par la théologie (p. 22). Cette conception des rapports de la théologie et de la sociologie, que J. L. Labbens partage avec d'autres auteurs, catholiques et protestants, pourrait définir une ligne de partage entre une sociologie qui prendrait pour ligne de mire les définitions théologiques, quitte à montrer comment les attitudes effectivement prises, les actes réels, bref la religion vécue, s'en écartent, et une sociologie qui partirait purement et simplement de l'analyse des faits tels qu'ils se présentent à l'observateur non averti. On conçoit que les préoccupations que J. L. attribue au « sociologue religieux » rejoignent la première de ces deux positions. Une des fonctions proprement religieuses de la sociologie pourrait alors être de mesurer la plus ou moins grande conformité de la vie religieuse avec les normes canoniques, dogmatiques et théologiques. (Nous laissons de côté l'hypothèse absurde suivant laquelle J. L. aurait voulu dire qu'un

acte religieusement vécu se conforme nécessairement dans sa signification à la définition que la théologie en donne).

Cette référence théologique est certainement capitale, tellement même que toute sociologie valable de la religion se doit d'y avoir recours, considérant la théologie comme le plus haut niveau d'élaboration interne des significations religieuses. Mais, ce faisant, elle garde un certain relativisme à l'égard de la théologie, on ne comprendrait pas que le sociologue « religieux » n'aperçoive pas de son côté la pluralité des théologies et leurs rapports avec des traditions spirituelles différentes, voire la possibilité, pour certains courants spirituels valables de n'avoir pas été formalisés théologiquement.

En définitive, il nous semble que si l'on peut concevoir des intentions multiples dans la quête sociologique du fait religieux et si ces intentions réagissent nécessairement sur le contenu même de la recherche, toute tentative d'établir une frontière entre ce qui serait sociologie profane de la religion et la « sociologie religieuse », en quelque sorte nouvelle science sacrée, est vouée à l'échec. Certes, on ne peut nier l'existence de secteurs mixtes, d'une théologie sociologique qui tente d'élaborer théologiquement les faits sociaux, y compris les faits religieux, d'une pastorale sociologique (et non une « sociologie pastorale ») qui tente d'appliquer la compréhension sociologique aux problèmes de l'action pastorale et, de façon plus intime, une réflexion religieuse sociologique où le croyant, chrétien ou autre, cherche à se faire une image des rapports de l'homme avec Dieu, à la lumière de sa découverte d'une nouvelle dimension de ces rapports. Rien de tout cela ne nous semble permettre de dresser, à l'intérieur même de la sociologie du fait religieux, une barrière.

F. A. I.

122

LAGARDE (Georges de).

La naissance de l'esprit laïque au déclin du Moyen-Age. II. Secteur social de la scolastique. Paris-Louvain, Béatrice-Nauwelaerts, 1958, 343 p.

L'auteur a entrepris la réédition refondue — et plus agréable dans sa présentation — de l'œuvre à laquelle il a consacré sa vie érudite. Son originalité, on le sait, consiste à rapprocher l'histoire des doctrines et celle des institutions en vue de les féconder mutuellement. Le tome I, *Bilan du XIII^e siècle*, avait paru en 1956 (3^e édition). La précédente édition de celui-ci datait de 1942. Des aménagements de détail ont été apportés à la rédaction

des notes ou à l'intérieur des chapitres ; seule la conclusion (ch. XI : « Le visage concret des doctrines ») a été entièrement reprise et amplifiée. L'auteur y souligne cette diversité des doctrines qui choque ceux qui les étudient dans l'abstrait d'autant plus qu'elles se réclament toutes de la même et éternelle parole divine. Il montre qu'en ce demi-siècle (1270-1320) plusieurs formes de civilisation et de structure politique se concurrencent et réagissent l'une sur l'autre. Enfin, il constate une coïncidence mais ni interdépendance ni coordination entre le mouvement de revendications laïques et l'orientation nouvelle de la scolastique qui s'ouvre aux problèmes de la société civile, en attendant que, bientôt, l'instrument forgé par les théologiens soit utilisé contre l'Eglise par les défenseurs de l'Etat.

E. P.

123

LANTERNARI (Vittorio).

Culti profetici polinesiani. (Cultes prophétiques polynésiens). Bologne, Nicola Zanichelli. Tiré-à-part de *Studi e materiali di storia delle religioni*, XXVIII, 1957, 55-78.

Le contenu rituel et idéologique de l'univers prophétique polynésien est ici analysé par rapport, d'une part, au substrat culturel indigène, d'autre part au caractère propre du choc culturel euro-polynésien. Des thèmes fondamentaux qui se dégagent d'une telle recherche, si le prophétisme polynésien en partage certains avec le prophétisme mélanésien (voir l'étude ci-dessous du même auteur), en particulier les thèmes du renouveau universel, du retour des morts, de la résistance culturelle à la civilisation occidentale, il en possède cependant d'autres exclusivement. Tels le syncrétisme théologique et la résistance militaire organisée, liés à l'existence au sein de la civilisation polynésienne d'un système théologique développé et d'une caste sacerdotale hautement hiérarchisée, aussi bien que d'une puissante aristocratie guerrière. Ce double aspect caractéristique des cultes prophétiques polynésiens permet de définir l'histoire de la plupart d'entre eux essentiellement comme « une histoire de transformations religieuses et de guerres ».

M. L. L.

124

LANTERNARI (Vittorio).

Origini storiche dei culti profetici melanesiani. (Les origines historiques des cultes prophétiques mélanésiens). Bologne, Nicola Zanichelli. Tiré-à-part de *Studi e materiali di storia delle religioni*, XXVII, 1956, 31-86.

La morphologie du prophétisme mélanésien révèle une stratification historico-culturelle très complexe. L'étude approfondie qu'y consacre V. L. permet de dégager trois niveaux culturels fondamentaux, auxquels sont liés autant de thèmes religieux : un *substrat agraire pré-migratoire*, lié au thème du retour des morts ; l'*expérience migratoire interinsulaire*, liée au thème du « bateau des morts » ; l'*élément prophétique* proprement dit, issu du contact avec la civilisation occidentale et de l'expérience missionnaire, lié au thème des « marchandises ».

Exemple typique et remarquable du dynamisme propre aux civilisations « primitives » allant vers le progrès, les cultes prophétiques mélanésiens témoignent également — par leur attente de l'âge d'or — de « la fonction profane de la religion des *primitifs* : le contenu mythico-rituel des divers mouvements religieux est historiquement déterminé par les exigences vitales propres de chaque société humaine » (p. 86).

M. L. L.

125

LE BRAS (Gabriel).

Institutions ecclésiastiques de la Chrétienté médiévale. Préliminaires et I^{re} Partie, Livre I. Paris, Bloud et Gay 1959, 237 p. (Histoire de l'Eglise depuis les origines jusqu'à nos jours, tome XII).

Dans l'architecture de la considérable *Histoire de l'Eglise* commencée en 1929 sous la direction d'Augustin Fliche et de Mgr Martin, continuée aujourd'hui sous celle de J.-B. Duroselle et de l'abbé Jarry, ce volume occupe une place toute particulière. Il doit « condenser tout ce qu'un lecteur cultivé doit savoir du droit canon et des institutions de l'Eglise depuis la fin de la Réforme grégorienne jusqu'au début du Grand Schisme » : en d'autres termes, il reprend dans une perspective particulière et sous un éclairage autre la matière traitée dans les trois volumes précédents. La suite chronologique habituelle aux historiens s'efface au profit d'une synchronie fondée sur la permanence et la diversité des rapports sociaux, telles qu'on les observe au cours d'une période de près de deux siècles et demi. Et certes plus d'un lecteur sera dérouté, avant de l'apprécier, par ce plan qui s'écarte si délibérément des chemins battus.

Pour se faire une idée d'ensemble, il convient d'attendre que paraisse la suite du travail, lequel doit comprendre trois parties : organisation de l'Eglise, vie spirituelle, discipline sociale. Or nous n'avons ici, outre les Préliminaires, que le 1^{er} Livre de la Première Partie,

« La personne dans la communauté » : *étapes et états* dans le *corps* ecclésial. Texte dense, synthétique, allusif souvent, tant la matière à organiser était vaste et les exemples innombrables pour justifier et concrétiser chaque proposition. Harmonie des divisions et subdivisions, qui s'enchaînent sur un rythme volontiers ternaire, et qui, parce qu'elles ne sont ni juridiques ni historiques mais d'inspiration typologique, sauvegardent, sans les sacrifier mutuellement, la rigidité des formules canoniques et l'incessante fluctuation des problèmes humains.

Du XII^e au XIV^e siècle, note G. Le Bras, force est de traiter à part événements, idées, institutions. Il accepte donc cette nécessité, mais il se refuse à ce qu'entre chaque partie de l'édifice s'élèvent autant de cloisons étanches, de murs infranchissables. L'Eglise, à cette époque, s'engage dans un immense appareil de droit, mais ce n'est qu'une de ses activités, solidaire et inséparable des autres. S'il n'est aucun domaine qui échappe aux règles, les faits donnent souvent la mesure de la portée des règles. On ne peut réduire le droit canon à une « technique inhumaine » sous prétexte que son histoire ne se confond pas avec celle de l'esprit ou des mœurs. Cette conception unitaire de l'histoire s'élargit en une alliance de l'histoire et de la sociologie, que G. Le Bras ne cesse tout à la fois de prêcher et de pratiquer. Alliance exigeante, qui ne procède pas seulement d'un souci abstrait de totalité structurelle ou de complémentarité dialectique. Dans la pensée de l'auteur, elle signifie que « la société se compose d'hommes » et que « l'histoire est l'œuvre des hommes », mais qu'on n'est historien qu'en « demeurant près des sources ».

E. P.

126

LEFEBVRE (H.).

La Somme et le Reste. Paris, La Nef de Paris Editions, 1959, 2 vol., 788 p.

Devant le foisonnement des questions et pistes de recherches ouvertes par cet ouvrage séduisant et malaisé, aux prises avec un genre littéraire qu'il s'évertue à camper sans jamais le circonscrire tout à fait, ce n'est pas sans malaise qu'une recension brève découpe les problématiques qu'elle se décide à retenir. Désignons au moins les trois qui nous paraissent les plus stimulantes : 1) marxisme et sociologie de la connaissance ; 2) marxisme et sociologie générale ; 3) marxisme et sociologie religieuse. Elles sont d'ailleurs liées...

1. La première émerge des discussions entamées ici — seulement entamées — autour

de deux concepts marxistes fondamentaux : le « reflet » et l'« aliénation ». Aliénation ? A pluraliser comme l'indiquent les multiples termes employés par Marx (*Entfremdung*, *Verfremdung*, *Entwirklichung*, *Verselbständigung*, *Entäusserung*, *Vergänglichlichkeit*, etc...), ainsi que les « nombreux types ou modalités » distingués par lui (religieux, économique, politique, historique..., p. 115 et ss.). A distinguer en outre de la *réification* et de la *fétichisation* (p. 117). A suspendre peut-être à une dialectique de la *présence* et de la *représentation* (pratique ou théorique), dont une esquisse nous est ici fournie (p. 16-17). Dès lors si le marxisme n'est qu'une philosophie (le « marxisme idéologisé »), c'est-à-dire un système de *représentations*, il ne le demeure qu'en exigeant sa propre *Aufhebung* pour un autre type de savoir.

Autre piste : le *reflet*. Procès de « la notion pseudo-marxiste d'une conscience passive ; d'une conscience qui reflète sans réfléchir » (p. 124). L'expression de la réalité dans la conscience et dans le langage ne reflète cette réalité qu'en la réfléchissant : la détermination est réciproque. La réalité objective ne s'imprime que dans une conscience qui l'exprime et qui pour l'exprimer, sélectionne, isole, démantèle, dissout, analyse, « tue pour ensuite recréer ou reproduire » (p. 523). Faute de quoi, on se relie « au matérialisme sommaire, celui de la chose isolée » (p. 522).

Les pistes sont seulement amorcées, mais on comprend combien elles pourraient être utiles pour élucider la fameuse question du « déterminisme » marxiste.

2. « Que de questions s'éclairciraient s'il y avait une sociologie marxiste » (p. 131). Ici le cheminement se fait peut-être ambigu. Cette sociologie serait-elle le marxisme lui-même enfin « désidéologisé », et pour autant tenant sa promesse d'une science théorico-pratique des sociétés, réalisant au surplus l'*Aufhebung* de la philosophie ? Ou bien cette désidéologisation impliquerait-elle un dépérissement du marxisme lui-même comme cadre de référence ? Questions combien brûlantes, si j'en crois par exemple les controverses tumultueuses entendues ce printemps à Belgrade. H. L. n'est pas tendre pour les prétentions du « dia-mat » à s'ériger en nouvelle architectonique des sciences, les avatars de la « science prolétarienne » et ses propres démêlés avec celle-ci. « Y aurait-il une géométrie prolétarienne, une arithmétique socialiste ? » (p. 540). On pense à la manière dont certains objectaient aux théologiens d'autrefois « *Mathematica non sunt bona...* ». « Aujourd'hui, j'envisage une sociologie distincte, dégagée des postulats

philosophiques (matérialisme ou idéalisme) et qui ne tombe pas dans l'empirisme pour autant » (p. 132). C'est nous qui soulignons, et en effet, cette clause est toute la question. Car, en l'absence d'un « postulat philosophique » demeure un certain recours au « schéma prospectif » de Marx, celui de « l'homme total » (p. 537 et ss.). Schéma puisé certes au « romantisme révolutionnaire » et dont « on ne peut dire qu'il ait complètement résisté aux épreuves et aux critiques » (p. 537). On le reconnaît en effet : « La figure ou l'idée de l'homme total, en entrant dans la pratique sociale, n'a pas donné ce qu'un utopisme ou un idéalisme aventurier caché sous le matérialisme philosophique en attendait » (p. 596). ...Et cependant, « rien n'oblige à y renoncer... L'idée de l'homme total garde un sens » (p. 596-97). Une sociologie à la fois marxiste d'inspiration et méta-marxiste dans son contenu semble ainsi chercher sa voie dans une alliance dudit schéma prospectif, y compris dans ses apparences utopiques, avec des méthodes naturelles (au sens où on parle de morale « naturelle », de droit « naturel ») pour tenir un double front : contre le dogmatisme idéologique d'une part, contre un empirisme anémique d'autre part.

3. Les comparaisons faites avec des problématiques théologiques antérieures se retrouvent peu ou prou dans l'ouvrage : la désutopisation du marxisme serait-elle l'analogue d'une déseschatologisation, et la « stalinisation » (« Il y a beaucoup d'intégristes parmi les philosophes stalinien », p. 61), opposée par H. L. au schéma prospectif de l'homme total, serait-elle l'analogue de la constantinisation démontée par les analyses classiques de Jacques Maritain dans son *Humanisme intégral* ? Certaines pages le donneraient à entendre : « Nous entrons dans une sorte de *Moyen âge du Socialisme*, le véritable socialisme, celui prévu par Marx, étant impossible jusqu'à nouvel ordre » (p. 215). Nous sommes d'ailleurs prévenus des limites à partir desquelles de telles analogies deviendraient « d'énormes erreurs » (p. 146), et en tout état de cause le romantisme du schéma prospectif « n'a rien à mon avis d'eschatologique ou de messianique » (p. 402). Ce qui n'exclut pas d'ailleurs dans certains marxismes ou marxistes des transferts de cet ordre (p. 148), pouvant atteindre de véritables et massives résurgences cultuelles (vg. culte de la personnalité, pp. 461, 480). Mais « c'était peut-être là un signe, cette fausse rénovation idéologico-politique, laissant en réalité survivre l'ancien sous le vêtement du nouveau » (p. 438). Ainsi une certaine sociologie religieuse s'essaie ici sur le fait marxiste.

Mais c'est surtout le sociologue marxiste qui accumule ses notations sur le fait religieux. Rôle d'une certaine religion dans les mouvements de révolte sociale : « Historiquement on peut se demander si le matérialisme a représenté la philosophie des classes opprimées, révoltées ou révolutionnaires : une étude plus attentive semble montrer que des mysticismes et des hérésies ont beaucoup plus et beaucoup mieux que le matérialisme stimulé et orienté les masses » (p. 83. Voir aussi p. 259 et ss., sur les hérésies du Midi de la France). Analyse de la « mondanisation » du christianisme : « La religion mondaine n'est déjà plus la religion : c'est une idéologie politique à travers laquelle la religion se détériore et disparaît » (p. 340).

Attitude ambiguë : le christianisme idéologisé et politisé est un ersatz et seul le christianisme anti-mondain authentique, celui de la rigueur, du jansénisme serait aimable « J'aimais la rigueur et c'était cela la rigueur de la religion » (p. 373). « Je le préférerais dur, ennemi du monde. Alors, il y avait de la passion dans la religion, cette passion désolée que j'ai lue dans les yeux des femmes de ma famille (p. 340). Mais cette préférence se conjugue avec une révolte contre la religion « étroite, presque janséniste, d'une famille puritaine... (p. 251 et ss.). Et cette ambiguïté est telle qu'elle ne tentera de s'élucider qu'en des essais littéraires, sur le mode du défi, retombés au rang d'une plus ou moins vaine explication avec soi-même, certes, mais voulue comme autre chose qu'une approche théorique car « la théorie de l'alinéation religieuse ne supprime pas la religion ni les traces de l'alinéation religieuse. Autrement le marxisme se tromperait » (p. 257).

En cette problématique comme dans les deux précédentes, comme dans l'ensemble du genre littéraire voulu dans l'ensemble du livre apparaît malgré tout une conception de la philosophie que l'auteur lui-même déclare à la fois estimable et symptomatique d'une crise : celle de G. Bachelard selon qui « tout ce que peut espérer la philosophie c'est de rendre la poésie et la science complémentaires » (citée p. 143). Est-ce encore de la philosophie, ou déjà poésie ou science distinctes ou conjointes ? ou seulement *membra disjecta* ? Même si c'était seulement cela, l'impact de l'ouvrage n'en est pas moins profond.

H. D.

127 LONG (Raymond).

Les élections législatives en Côte-d'Or depuis 1870. Paris, Colin, 1958, 301 p., 1 carte hors-texte. (Cahier de la Fondation nationale des Sciences politiques, n° 96).

Au-delà des facteurs économiques et démographiques, R. L. impute essentiellement la formation des opinions politiques et leurs mutations à des facteurs humains et psychologiques. La Côte-d'Or qui a évolué de la gauche républicaine à une prépondérance radicale et finalement à un équilibre de Centre Droit, sans grand changement de structure sociale était un terrain de choix pour une étude de la vie politique. Après une présentation du pays et une analyse minutieuse des scrutins, l'auteur retient la presse, la religion, le parti comme les grands moyens de communication de masse aux mains des leaders politiques pour s'adapter aux tendances locales et aux transformations du milieu. Important est le rôle des conseillers généraux, ces « guides permanents de l'opinion » que leurs professions mettent, pour la plupart en contact avec de larges fractions de la population. La presse locale, qui est maîtresse de son orientation et se permet des variations politiques auxquelles le public adhère sans critique, la pression religieuse exercée souvent par des laïcs au moyen de la presse catholique, de l'action sociale, intellectuelle ou syndicale, valurent au catholicisme en Côte-d'Or de gagner un terrain considérable entre ces deux guerres et transformèrent peu à peu l'esprit public par une « sage politique du moindre mal ».

L'honnêteté et la richesse de documentation du livre permettent de démontrer la relativité de bien des axiomes qui circulent quand on parle de vie politique. C'est toute une trame qui est reconstruite où déterminisme, notamment économique, et libre action des hommes s'interpénètrent sans cesse.

M. V.

128

MAIER (Hans).

Revolution und Kirche, Studien zur Frühgeschichte der christlichen Demokratie (1789-1850). (La Révolution et l'Eglise, étude sur les origines de la démocratie chrétienne). Fribourg-en-Brisgau, Verlag Rambach, 1959, 252 p.

Rappeler que l'idée de « démocratie chrétienne », actuellement bénie par l'Eglise catholique et au centre de l'entreprise « européenne », eut jadis des débuts difficiles dans ses rapports avec cette même Eglise ; montrer que l'origine de cette idée, c'est une des branches du mouvement révolutionnaire, et que la Révolution fut l'ennemie n° 1 de l'Eglise tout au cours du XIX^e siècle, est une entreprise utile, voire, par certains côtés, nouvelle. Si, en effet, nous sommes habitués à entendre parler d'un « catholicisme social » et d'un « catholicisme libéral » qui auraient surgi vers

1830, il est plus rare de voir établir les liens — qui sont réels — de ces mouvements avec des tentatives comme celles de Fouchet et du *Cercle Social* sous la Révolution. Les rapprochements faits ici par l'auteur sont suggestifs. Malheureusement, son information n'est pas toujours sûre. Ainsi il établit une continuité entre les *Amis de la Vérité* de Fauchet et Bonneville, société révolutionnaire, et la loge du même nom qui fut, trente ans plus tard, le noyau du mouvement *carbonaro* français (p. 146). Cela tient à ce que l'auteur, qui a étudié de près les textes, s'en tient, pour le déroulement historique, à des sources de seconde main. Aussi bien la forme de l'ouvrage le fait-il ressortir à la classique *histoire des idées*, avec étude de l'œuvre de quelques penseurs, plutôt qu'à l'histoire des rapports dynamiques entre le mouvement révolutionnaire et les diverses tendances du catholicisme, histoire qui reste à écrire.

F. A. I.

129 MARTEAUX (Jacques).

L'Eglise de France devant la Révolution marxiste. II. Les catholiques dans la tourmente (1944-1958). Paris, La Table Ronde, 1959, 607 p.

« Il n'est pas excessif de dire que l'Eglise de France est en état de crise. Il est certain qu'il y a, au sein du clergé, un malaise. La parole de Rome est aussi sage que clairement exprimée. L'attitude du clergé français, et spécialement de l'épiscopat, se montre incohérente et incompréhensible ». En ce second volume (*Arch.*, VI, n° 235), la crise s'est aggravée et précisée : au confusionnisme intellectuel de beaucoup se sont ajoutées l'irruption politique du M.R.P., l'influence organisée de la presse catholique de gauche et la « maladie mentale » des chrétiens communistes. Par son esprit, l'ouvrage de l'ancien rédacteur au *Journal des Débats* relève du réquisitoire ; par sa méthode, du journalisme plus que de l'histoire. Il sera utile par les textes qu'il rappelle, plus que par l'éclairage systématique qu'il leur donne ou les *autoritates* qu'il invoque volontiers. Dans le détail, l'information aura plus d'une fois besoin d'être rectifiée.

E. P.

130 MAYFIELD (Guy).

The Church of England. Its members and its business. (L'Eglise d'Angleterre. Ses membres, son activité). Londres, Oxford University Press, 1958, 211 p.

Ce livre de l'archidiacre de Hastings se présente comme un guide simple, accessible et

cependant précis destiné à quiconque veut être informé de l'Eglise d'Angleterre. C'est en dire l'intérêt et les limites. On y trouve d'abondantes informations sur l'organisation aux divers niveaux de l'institution, sur le fonctionnement administratif, financier, canonique. Une troisième partie, moins nettement dessinée, montre « l'Eglise à l'œuvre ». Mais rien sur la situation religieuse réelle de l'Angleterre, rien sur les difficultés rencontrées, sur les tendances théologiques, liturgiques, sociales qui ont tenu et tiennent tant de place dans la vie de l'Eglise établie. Rien même — ce qui répondrait à l'objet du livre — pour initier le profane aux différences entre la *Church of England* et l'*Episcopal Church in Scotland*, ou au statut du Pays de Galles. Enfin, on regrettera le trop mince chapitre consacré à la Communion anglicane dans le monde.

E. P.

131

MEHL (Roger).

Das Protestantische Europa. (L'Europe protestante). Zurich, Zwingli Verlag, 1959, 128 p. Traduit du français par Hilde Laedersch.

Ce petit livre reproduit en allemand une série de conférences faites par M. Mehl en 1956 au Centre Universitaire des Hautes Etudes européennes de Strasbourg, qui les avait alors publiées en leur texte original. Mais la traduction que nous avons sous les yeux a été revue et elle est d'autant plus intéressante qu'elle a été mise à jour. Après avoir envisagé la réaction des Protestants devant l'idée européenne et souligné que « l'idée d'unité européenne n'a pas pour le protestantisme européen une signification aussi immédiate que pour le catholicisme, savoir l'idée de restauration d'une unité perdue », il rappelle ce qu'est pour le Protestant la notion de « Chrétienté », il étudie brièvement la notion de cette conception chez Luther et chez Calvin comme dans le Mouvement oecuménique contemporain. Mais cela n'empêche pas l'existence chez un grand nombre de Protestants européens de convictions européennes très vivaces. M. Mehl étudie alors la vie politique du Protestantisme européen et par ce biais il nous entraîne dans une étude rapide mais pleine d'aperçus justes et de descriptions en profondeur du Protestantisme européen dans sa totalité. On lira les pages très vivantes et bien informées qu'il nous donne sur le Protestantisme allemand, le bloc protestant scandinave déchristianisé et silencieux en matière politique. Les dix pages que M. Mehl consacre ensuite au Protestantisme français sont d'une densité tout à fait

remarquable. Quant au chapitre consacré au Protestantisme des pays du Rideau de Fer (Pologne, Hongrie, Tchécoslovaquie) il est d'autant plus intéressant que la description que l'on nous en donne est tout à la fois impartiale et compréhensive. Après une étude, peut-être un peu rapide, des protestantismes suisses, hollandais, latins (Italie, Espagne) ainsi que des protestantismes de type anglo-saxon, M. Mehl conclut en soulignant la nécessité d'une recherche éthique et d'un développement de l'esprit occuménique. Ce petit livre est d'une grande richesse et nous semble indispensable à qui veut comprendre le protestantisme européen. Une réédition française rendrait à cet égard de grands services.

F. G. D.

132

MELLOT (Jean).

La superstition, ersatz de la foi, Paris, Arthème Fayard, 1959, 120 p. (Je sais — Je crois, Encyclopédie du catholique au XX^e siècle. Quatorzième partie: Religions non chrétiennes et quêtes de Dieu).

Dans une perspective d'apologie du catholicisme et de propagande contre les croyances et pratiques hétérodoxes, l'auteur tente une vulgarisation de quelques travaux classiques ou modernes. De saint Thomas à Edgar Morin, l'éventail est vaste ; mais l'information reste à la fois unilatérale et très partielle, tant pour la conception de la superstition que pour la description des faits.

J. M.

133

MEYEROWITZ (Eva L.R.).

The Akan of Ghana. (Les Akan du Ghana). Londres, Faber & Faber, 1958, 164 p.

Les Akan sont une population du Ghana. L'auteur nous décrit leurs anciennes croyances et les quatre cultes qu'ils ont successivement adoptés à travers les âges. Les analogies de croyances et de coutumes qu'elle signale chez les Phéniciens et Lybiens et chez les Akan méritent d'être sérieusement examinées, car elles sont très révélatrices. Quant à la chronologie détaillée de rois et reines-mères ayant régné de 1295 à 1740, elle apportera — si elle se confirme — d'utiles points de repères à notre connaissance de l'histoire de l'Afrique.

T. D.

134

MICHEL (Andrée).

Famille, Industrialisation, Logement. Paris, Centre National de la Recherche Scientifique, 1959, 892 p.

Mme A. Michel présente son ouvrage comme « une tentative » en vue de déterminer dans quelle mesure la vie familiale dans les hôtels meublés de la Seine révèle un ajustement au conditionnement externe ou, au contraire, la perdurance des modèles et valeurs hérités du milieu d'origine. L'exiguité de l'échantillon choisi est compensée par la variété des types familiaux rencontrés : le type « patriarcal » des Algériens et des Kabyles ; le type « traditionnel », représenté par les familles espagnoles ; le type « industriel » ou « nucléaire », des Français, parisiens et provinciaux (Types plus clairement encore mis en relief dans l'article des *Cahiers Internationaux de Sociologie*, juillet-décembre 1959, pp. 153-76, où Mme A. M. a résumé les résultats de son enquête). L'enquête ne pouvait évidemment laisser de côté le problème majeur de l'évolution des rites sur lesquels la religion a fondé l'institution familiale. Trois chapitres présentent, en effet, successivement les festivités religieuses du mariage ; les rites de passage propres à l'enfance et à l'adolescence ; enfin, le cérémonial relatif à la mort. Selon le type familial considéré, rites et croyances résistent plus ou moins efficacement au conditionnement de la vie des salariés en hôtel : généralement, le type patriarcal et le type traditionnel conservent rites et croyances ; la famille française « industrielle » abandonne les croyances et ne conserve les rites que désacralisés. On regrettera que le cadre général de l'ouvrage n'ait pas permis à Mme A. M. de s'attarder aux explications de ces diversités dans le degré de résistance des traditions familiales au milieu. S'agit-il surtout de l'affaiblissement du contrôle social — mais il faut alors montrer pourquoi et comment déracinement et disparition du contrôle ne s'identifient pas ? S'agit-il des contre-coups de la lutte des classes, entraînant l'exploité à rejeter idéologies et traditions de l'exploiteur — mais alors pourquoi le plus exploité demeure-t-il en fait le plus longtemps et le plus minutieusement fidèle ? Ou alors s'agit-il surtout d'un renversement de finalités, l'individu prenant à ses propres yeux la place qu'y tenait jusqu'ici l'institution — mais cela même ferait surgir sur la nature du processus de désacralisation des réflexions peut-être fécondes ? L'on pourrait se demander aussi si le besoin de sécurité et de solidarité que Mme A. M. invoque ailleurs pour rendre compte de la solidité et de l'extension de la *parenté* algérienne ou kabyle ne constituerait pas quelques fils complémentaires de cette trame explicative que l'on n'aperçoit encore qu'en pointillés. Nous espérons qu'en se développant et se poursuivant, la présente

« tentative » aura maintes nouvelles occasions de répondre à nos curiosités.

M. Md.

135

Missions et cultures non-chrétiennes. Rapports et compte-rendu de la XXIX^e semaine de Missiologie, Louvain, 1959. Paris-Louvain, Desclée de Brouwer, 1960 (Museum Lessianum, Section missiologique, n° 40).

Trois rapports introduisent l'objet propre de cette semaine, qui était une confrontation. Deux d'entre eux sont, à des titres divers, remarquables. Le premier, de M. Ladrière, professeur à l'Université de Louvain, étudie « la culture et les cultures » d'un point de vue anthropologique et sociologique : la notion de Culture prise en un sens tantôt subjectif et tantôt objectif, et la pluralité des cultures ; le lien nécessaire du christianisme avec la culture ; le rôle de la culture occidentale dans l'expression historique du christianisme et le problème posé par sa transformation sous l'effet de la science et de la technique : « Sans doute, conclut-il, cette adaptation du christianisme aux différentes cultures est-elle nécessaire, mais cela ne concerne peut-être qu'un niveau assez extérieur... Il y a un problème plus profond : c'est celui de la laïcisation du monde sous l'action de la mentalité scientifique et technique de l'Occident ».

Le troisième rapport, du chanoine Laloup, professeur à l'Institut supérieur des Sciences religieuses de l'Université de Louvain, se demande : « Où vont les cultures ? » Analysant les leçons du passé, la situation présente et les perspectives d'avenir, il réconcilie audacieusement le déterminisme social et la liberté personnelle dans une montée générale de la conscience humaine : « L'automatisation scientifique de la direction des hommes et des sociétés libérera une immense énergie intellectuelle, psychologique, voire morale... Au sein même de la culture, la science exacte, communément acceptée et inculquée, libérera une investigation passionnée des autres domaines culturels ». Entre ces deux rapports, l'abbé Bruls, directeur de la revue *Eglise vivante*, montrait, selon les documents du magistère catholique, « l'attitude de l'Eglise devant les cultures non-chrétiennes », faite parfois d'urgence (car il est plus facile de condamner que de déterminer ce qui peut être conservé), mais à plus longue échéance, soucieuse d'un apport mutuel.

L'ensemble des communications qui suivent (où l'on parle d'inculturation, plutôt que d'acculturation, mais aussi de transculturation) ne manquent pas d'intérêt. Elles couvrent l'en-

semble des aires culturelles. Les unes décrivent la situation globale d'un pays (Inde, Mexique, Chili) ; d'autres les voies de pénétration du catholicisme (famille, vie féminine, art et littérature) ; certaines enfin les possibilités offertes à cette pénétration par les différentes religions non-chrétiennes. Mais, faut-il le dire ? elles semblent peu influencées par les rapports introductifs, les problèmes théoriques qu'ils soulevaient et les perspectives qu'ils ouvraient.

E. P.

136

MITTERAND (Jacques).

La politique extérieure du Vatican. Paris, Dervy, 1959, 140 p.

L'auteur écrit « pour mettre en garde contre une immense entreprise politique d'asservissement », conduite par la Secrétairerie d'Etat, et informer le rationaliste des périls qui menacent son indépendance de pensée, le catholique de l'exploitation qui est faite de sa religion. Deux parties : l'appareil, la politique (Allemagne, Espagne, Etats-Unis, Europe, le monde colonial, l'Islam). Grave sujet pour un si petit livre : du moins a-t-il su éviter les dangers les plus immédiats du genre, le bric-à-brac documentaire et le réquisitoire véhément. L'auteur admet, en conclusion, la possibilité d'un nouveau départ historique du catholicisme libéré du capitalisme.

E. P.

137

MOLLAND (Einar).

Christendom. The Christian Churches throughout the World. Their Doctrines. Constitutional Forms and Ways of Worship. (La Chrétienté. Les Eglises Chrétiennes dans le Monde. Leurs Doctrines, leurs formes de gouvernement et de culte). Londres, Mowbrays, 1959, XIV-418 p.

Voici un excellent ouvrage de référence sur les différentes formes, ou tout au moins sur les formes les plus répandues du Christianisme. Son auteur est professeur d'Histoire ecclésiastique à l'Université d'Oslo et très lié au Mouvement Oecuménique. Cette édition anglaise de son travail constitue une mise au point d'un livre paru en norvégien, à Oslo, en 1953.

Le Professeur Molland se place dans la perspective de la *Konfessionskunde* dont il fait d'ailleurs un précieux historique. Il prend nettement partie en faveur de la tendance la plus libérale, c'est-à-dire la moins dogmatique de cette science. Par souci d'irénisme, l'auteur n'utilise pas le terme « secte », mais donne le nom d'Eglise à tous les groupes qu'il

étude. Les grandes Confessions reçoivent toute l'attention que leur importance historique et numérique leur confère, puis viennent des chapitres sur les formes les plus courantes du Christianisme des groupements de confessants. Le professeur Molland a judicieusement tenu à décrire aussi bien les dogmes que les formes de gouvernement et les pratiques liturgiques. Il le fait d'une manière admirable. On doute qu'il soit possible d'en dire plus en moins de mots et dans un langage aussi simple.

On cherchera deux querelles à cet ouvrage. Pourquoi a-t-on estimé que l'Unitarisme fait partie des « systèmes religieux ayant conservé des éléments dérivés du Christianisme » ? Seul un jugement dogmatique me semble pouvoir expliquer cette anomalie. J'en dirai autant du classement des Témoins de Jéhovah sous la même rubrique. D'ailleurs le terme ou la longue périphrase employée me paraît peu pratique et même dangereuse. L'Islam pourrait entrer sous cette tête de chapitre. Pourquoi ne pas plutôt parler de religions nouvelles nées en milieu chrétien ?

On notera enfin que le chapitre consacré au Catholicisme et qui est par ailleurs excellent contient de nombreuses erreurs sur la conception de la vie religieuse au sens strict et les effets des vœux. Il faut également regretter que les rites orientaux du catholicisme ne soient pas traités conjointement au reste du Catholicisme.

J. S.

138

MONSTERLEET (Jean).

L'Eglise du Japon des temps féodaux à nos jours. Histoire et problèmes missionnaires. Toulouse, Apostolat de la prière, 1958, 272 p.

A travers l'histoire événementielle de l'action missionnaire apparaît le drame actuel de l'Eglise, sa compromission avec les puissances temporelles : classes, groupes d'intérêt, sociétés, nations. Dès le 16^e siècle, les missionnaires les plus authentiques furent assimilés au monde du commerce sur lequel Rome a été tentée de s'appuyer. L'évangélisation fut soumise aux impératifs du commerce. Sur l'Eglise actuelle, quelques chiffres sont suggestifs : les non-chrétiens sont 90.000.000 ; la population s'accroît de 1.000.000 par an, les catholiques de 12.000. On aimerait connaître davantage le rôle effectif joué par les catholiques dans la nation et leur emprise sur son orientation idéologique.

M. V.

139

MOURS (Samuel).

Le Protestantisme en France au XVI^e siècle. Paris, Librairie Protestante, 1959, 255 p.

Ce petit volume publié l'année où les Eglises réformées de France célèbrent le 400^e anniversaire du premier synode national n'a cependant rien d'une apologie. Après avoir introduit son sujet par une étude de l'histoire de l'Eglise de France depuis les origines, très rapide et qui du reste ne s'imposait nullement, M. Mours envisage ce que fut la Pré-réforme puis il expose les origines et le développement de la Réforme en France, les guerres de religion. Il y a là toute une somme de travaux et souvent de recherches personnelles. En particulier il faudra lire avec attention les quarante pages que l'A. consacre à la diffusion de la Réforme. Ces pages complètent ce que M. Mours a déjà dit de cette question dans ses *Eglises Réformées en France* (Arch., VI, n° 144) mais elles permettent de préciser bien des points ; cependant d'autres restent obscurs. Dans son Introduction M. Mours a rappelé, à juste titre, que la Réforme fut un « mouvement à l'intérieur de l'Eglise romaine, lié à un immense appétit de divin » ; or il n'est pas sans intérêt de constater que la Bretagne et une bonne partie du Massif Central, en fait les zones de terrain hercynien (et cela apparaît très nettement sur la carte de la page 89), pourtant profondément religieuse, n'ont pas été touchées par la Réforme ; l'Auvergne dont parle M. Mours, c'est essentiellement la Limagne, Issoire, Clermont ou la région de Thiers. Il faudrait d'ailleurs étudier les cartes de M. Mours malheureusement difficiles à lire avec celle publiée dans *Annales, Economies, Sociétés, Civilisation* en illustration de l'article de R. Mandrou sur les « Français hors de France aux XVI^e et XVII^e siècles » établie par J. Bertin d'après Geisendorf (*Annales*, 1959, n° 4). L'explication de cet échec a été un peu éludée par M. Mours et mériterait d'être reprise. On lui sera par contre infiniment reconnaissant de sa très brève description de la vie religieuse protestante du XVI^e siècle qui est extrêmement suggestive. On regrette d'autre part que le problème de la composition sociale des paroisses ne soit qu'esquissé mais il est vrai que l'on manque là de bonnes monographies paroissiales ; en tout cas cela ne doit pas être impossible à connaître, à preuve le beau livre de G. Serr sur Montauban. Tel quel ce petit livre, très riche de substance, rendra les plus grands services et donnera une juste idée de ce que fut le Protestantisme français du XVI^e siècle.

F.-G. D.

140

MUELLER-ARMACK (Alfred).

Religion und Wirtschaft. Geistesgeschichtliche Hintergründe unserer europäischen Lebens form. (Religion et économie. Arrières-plans historico-religieux de notre mode de vie européen). Stuttgart, W. Kohlhammer, 1959, 605 p.

A côté des études, depuis longtemps introuvables, sur la « généalogie des styles économiques » et « le siècle sans Dieu », ce recueil contient également plusieurs travaux encore inédits portant, entre autres, sur la sociologie religieuse dans l'Est européen. En partant de la question posée par Max Weber à propos de l'efficacité sociale des attitudes religieuses fondamentales, l'A. rattache cette question à sa propre théorie des « styles économiques », c'est-à-dire à l'unité d'expression et d'attitude perceptible dans la vie économique à certaines époques. A travers différentes argumentations, poussées parfois très loin, il soutient la thèse selon laquelle tout système économique repose sur une base métaphysique, religieuse. Ainsi, les changements économiques du siècle dernier apparaissent comme les « conséquences de mouvements religieux sécularisés ». L'A. refuse le relativisme des valeurs de Weber et élargit la problématique de la sociologie religieuse aux dimensions d'une philosophie de l'histoire. Cela le conduit à penser que, pour préserver la stabilité de la civilisation européenne, il est nécessaire d'endiguer le processus de déchristianisation.

Le mérite de l'A. consiste évidemment dans le fait qu'il a su ramasser les détails à l'avantage des grandes vues d'ensemble, se servant d'arguments nouveaux. Cela ne va pas, cependant, sans une certaine inexactitude de l'analyse détaillée, aggravée par la préférence de l'A. pour les énonciations typologisantes.

Les études consacrées à l'influence exercée par les différentes confessions sur la vie économique, ainsi que celles traitant des formes spécifiques de sécularisation de chaque confession, méritent une attention particulière.

F. F.

141

La Naissance du Monde. Paris, Ed. du Seuil, 1959, 507 p. (Coll. Sources Orientales, 1).

Sur l'initiative de Marcel Leibovici, un groupe de jeunes orientalistes s'est constitué en automne 1957, dont les membres, préoccupés chacun dans son domaine, des phénomènes religieux, ont décidé de mettre en commun leur expérience et leurs curiosités. Il en est résulté la fondation d'une collection, *Sources*

orientales, inaugurée par ce volume de cosmogonie, et continuée par un second consacré aux songes (ci-dessous, *Arch.*, 9, n° 155). Quatre traits la définissent. Tout d'abord, il s'agit d'une entreprise collective rassemblant des spécialistes non pas œuvrant en commun sur un même terrain, mais prospectant chacun son domaine propre. D'autre part, elle affirme son caractère résolument documentaire : au savant exposé monographique ou synthétique a été ici préféré la production de textes essentiels, sous forme d'anthologie commentée et annotée, dont certains sont pour la première fois traduits en français. Conséquence, en troisième lieu, des deux premiers points, au lieu de s'attacher à l'ensemble des phénomènes religieux d'une même civilisation, les auteurs se sont attachés à présenter un même phénomène religieux dans le plus grand nombre possible de civilisations. Enfin, s'efforçant de surmonter une tradition presque invincible, ils n'établissent aucune discrimination entre religions mortes et religions vivantes.

Quatorze cultures sont ici représentées : Egypte ancienne (Serge Sauneron et Jean Yoyotte), Sumer (Maurice Lambert), Akkad (Paul Garelli et Marcel Leibovici), Hourrites et Hittites (Maurice Vieyra), Canaan (André Caquot), Israël (Jean Bottéro), Islam (Toufy Fahd), Turcs et Mongols (Jean-Paul Roux), Iran préislamique (Marian Molé), Inde (Anne-Marie Esnoul), Bouddhisme siamois (Charles Archaimbault), Traditions Lao (id.), Tibet (Ariane MacDonald), Chine (Max Kaltenmark).

Aucune doctrine d'école ne rassemble ces chercheurs. C'est donc une fois leur travail accompli seulement qu'il est possible d'en tirer, outre une information spécialisée, un enseignement plus général. Des conclusions de cette sorte, les auteurs entendent les faciliter sans les solliciter. Aussi, pour éviter au lecteur le risque du désarroi qui pourrait résulter d'une telle diversité, ont-ils demandé à un comparatiste de métier, Mircea Eliade, le chapitre final du volume : on se demandera seulement s'il était bien utile d'aller chercher dans l'herméneutique d'un mythe polynésien et de quelques autres un principe d'explication pour une matière déjà si fournie.

E. P.

142

NGUYEN HUU TRONG.

Les Origines du clergé Vietnamiens. Saïgon, Groupe littéraire Tinh-Viet, 1959, 290 p., 1 carte h.-t.

Paraissant au moment même où l'Eglise

du Viet-Nam fêtait le tricentenaire de l'établissement des premiers vicariats apostoliques, cet ouvrage a d'abord été une thèse de doctorat en théologie soutenue à l'Institut Catholique de Paris en 1955. On peut regretter que l'auteur n'ait pas eu le temps de mettre à jour sa bibliographie et d'utiliser l'excellent ouvrage de Columba Cary-Elwes publié à Londres en 1957 (*Arch.*, V, n° 92, et ci-dessus, IX, n° 81) avec une très importante bibliographie sur tout ce qui touche à l'Extrême-Orient.

On ne peut en effet guère parler du Viet-Nam sans mentionner à maintes reprises les pays voisins. L'auteur essaye bien de le faire mais ses sources sont déjà anciennes et plutôt incomplètes. Par contre il nous donne sur les débuts de l'Eglise Vietnamienne des renseignements précis et pose surtout d'une façon nette le grave problème du latin constituant un obstacle souvent insurmontable à l'ordination de prêtres indigènes. Dès le milieu du XVII^e siècle pourtant, le P. Rhodes vient à Rome demander des évêques et des prêtres pour cette communauté chrétienne de plus de 200.000 fidèles : lui qui travaillait à la tête d'une équipe internationale sait qu'il faudrait au moins 300 prêtres (et même 400 à cause de la mortalité élevée en cours de route) mais il sent déjà qu'il ne faut pas d'étrangers. On attendra pourtant jusqu'en 1668 pour ordonner après deux mois de séminaire les deux premiers indigènes. Ce que pouvaient faire ces anciens catéchistes qui n'arrivaient que difficilement à lire des textes qu'ils ne comprenaient pas et qui n'étaient pas toujours bien acceptés par les autres missionnaires est assez longuement décrit mais on aurait souhaité une analyse plus solide de la situation faite à ces précurseurs des diacones aujourd'hui réclamés de différents côtés.

Quelques erreurs de frappe et même quelques erreurs dans les chiffres cités (33.315 confessions, page 208 pour 38.815, p. 230), surtout quand ces chiffres sont donnés deux fois sans raison.

J.-M. J.

143

ONG WALTER (J.), S.J.

American Catholic Crossroads. (Les catholiques américains au carrefour). New York, The Macmillan Company, 1959, XII-160 p.

Le P. Ong n'est pas un sociologue : c'est comme historien et philosophe qu'il écrit un ouvrage pétri certes de connaissances classiques et modernes mais aussi typiquement américain. Il s'agit pour lui de reprendre en quelque sorte les deux cités de Saint Augustin mais non plus tout d'abord pour les isoler l'une de

l'autre. Certes il est souvent question de frontières mais toujours de frontières qu'il faut en quelque sorte repousser un peu plus loin comme le faisaient jadis les pionniers en marche vers l'Ouest.

Pour le P. Ong, tout semble commencer avec une bonne explication de ce *catholicisme* dont nous parlons toujours comme d'un *universalisme*. Or si nous regardons ces deux termes, le grec et le latin, nous devinons déjà tout un programme. Universel en effet vient de *unum vertere* et va donc signifier un tout, un ensemble, mais un tout autour duquel on tourne ou dans lequel on tourne tout le reste et qui par conséquent s'accompagne d'une certaine négation, d'une certaine absence. Au contraire cette négation ne semble pas exister dans le terme grec. Ici en effet le mot *katholikos* signifie littéralement : à-travers-le-tout : il possède une certaine qualité positive, quelque chose d'extrovert et de centrifuge. Il ne s'agit plus d'inclure ou mieux d'enclore dans un tout nécessairement limité mais au contraire de laisser cette force vive qu'est la charité catholique s'étendre dans toutes les directions.

En fait il peut être nécessaire de connaître assez bien l'Amérique pour goûter et comprendre le P. Ong ; il sera désormais aussi nécessaire de connaître cet ouvrage pour comprendre et goûter les développements du Catholicisme américain, surtout si les conseils de l'auteur sont suivis et si les catholiques commencent vraiment à vivre dangereusement et à rechercher une certaine part de risque comme leur propre participation dans la Croix du Christ (p. 156).

J.-M. J.

144

PARIS (Edmond).

Le Vatican contre la France. Paris, Fischbacher, 1957, 300 p.

Nous n'avions pas encore rendu compte de cet ouvrage qui prend place dans une série déjà fournie (*Arch.*, V, n° 137, VII, n° 116 et 135). Il ne souffre pas de tous les graves défauts que nous avions signalés dans *Le Vatican contre l'Europe*, du même auteur, mais ce n'est pas à dire qu'il soit meilleur. Il ne peut en effet satisfaire ni les historiens ni les sociologues. Par sa méthode : documentation uniquement puisée dans la presse, textes tous référencés, il est vrai, mais ni critiqués ni pondérés, et dont l'accumulation doit faire preuve. Par sa thèse, ou plutôt ses thèses : il est difficile d'admettre que toute la politique du Vatican soit depuis tant d'années, avec une extraordinaire continuité, dirigée contre la

France ; plus difficile encore d'admettre qu'elle réussisse à commander et à orchestrer de sa « main invisible » tous les antagonismes auxquels la France doit faire face. Le machiavélisme pontifical et anti-français n'est pas l'explication fondamentale et ultime de la société où nous vivons. Et ici se révèle le défaut majeur de l'ouvrage : pour s'éviter « toute incursion dans le domaine religieux », l'auteur a voulu séparer avec soin théologie et politique, alors que cette politique s'explique par une théologie et qu'une étude de la pensée chrétienne ne peut en aucune façon être considérée comme devant échapper à la compétence du chercheur. Il faut ajouter que l'intérêt de la France, ainsi que le suggèrent plusieurs événements survenus depuis la parution du livre, n'est sans doute pas une notion univoque et qui dispense les politiques d'imagination.

E. P.

145

Die Religion in Geschichte und Gegenwart. *Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft.* (La Religion dans l'histoire et dans le présent. Dictionnaire de théologie et de sciences religieuses). Troisième édition, complètement refondue. Tübingen, J.C.B. Mohr, 3^e vol., 1959, XXXII p., 1806 col.

Nous avons déjà rendu compte (*Arch.*, VII, n° 103) des deux premiers volumes de cet instrument de travail considérable et bien connu. Voici maintenant les lettres H-Kon, section qui comprend des articles particulièrement importants pour nous, notamment *Kirche* (Eglise) et ses nombreux dérivés, tels que : *Kirchenverfassung*, *Kirchlichkeit*, *Kirchenaustritt*. Toutefois, même pour les termes correspondant à des thèmes très développés en sociologie (*Industrie*, *Konfessionsstatistik*, *Hexen*, etc.), l'histoire, la philosophie et surtout la théologie laissent peut-être trop peu de place à notre discipline. En revanche, on trouvera de nombreuses données statistiques ou socio-religieuses sous des rubriques diverses, par exemple à propos des pays (*Jugoslavien*, *Iran*, *Italien*, et ainsi de suite).

D'une façon plus générale, ce dictionnaire constitue une mine très précieuse de renseignements sur les phénomènes religieux les plus divers dans le temps et l'espace. Une présentation soignée, méthodique et toujours assortie de bibliographies ajoute encore à la qualité du fond.

J. M.

146

ROSENFELD (Emmy).

Friedrich Spee von Langenfeld, eine

Stimme in der Wüste (F. Spee, une voix dans le désert). Berlin, Walter de Gruyter et Co., 1958, X-399 p. (Quellen und Forschungen zur Sprach- und Kulturgeschichte der germanischen Völker- Neue Folge, Bd. 2/126).

Cette biographie d'un Jésuite qui vécut de 1591 à 1635 est intéressante à bien des points de vue. Ce père en effet a joué un double rôle ; d'une part il a été un poète religieux assez goûté de ses contemporains puisque ses œuvres poétiques furent l'objet de nombreuses éditions en Rhénanie : *Ausgaben des Gülden Tugendbuchs* a été édité 4 fois au XVII^e siècle, 1 au XVIII^e, 4 au XIX^e et encore trois fois entre 1938 et 1941 ; *Ausgaben der Trutznachtigall* a fait l'objet de 33 rééditions. Il semble d'ailleurs qu'il est l'auteur des cantiques catholiques utilisés au XVII^e siècle et repris au XVIII^e dans certains diocèses malgré l'opposition de certains qui leur reprochaient et leur lyrisme et surtout certaines conceptions théologiques. D'autre part le P. von Langenfeld est l'auteur d'un ouvrage de droit criminel qui a une certaine importance puisqu'il y critique « les abus qui se glissent dans les procès de sorcellerie ». Sa *Cautio criminalis* sera traduite très rapidement en allemand, hollandais, français et polonais. Dans cet ouvrage, Langenfeld critique sévèrement l'utilisation de la torture contre les sorciers. Cette étude très solidement documentée, admirablement illustrée de gravures extraites de la *Cautio criminalis*, est appelée à rendre de grands services à ceux qui veulent comprendre ce qu'était le catholicisme rhénan au XVII^e siècle.

F.-G. D.

147

ROUX (Jean-Paul).

L'Islam en Occident — Europe — Afrique. Paris, Payot, 1959, 301 p. (Bibliothèque Historique).

Faisant suite à son *Islam en Orient* (*Arch.*, VI, n° 156), J.-P. Roux vient de publier un ouvrage de la même veine, mais de conception légèrement différente, au moins dans les deux premières parties : « Plus que descriptif, je me suis voulu historique. Plus que l'Islam seul, j'ai tenu à montrer l'Islam et l'Occident dans leurs oppositions et dans leurs conjonctions » (p. 9). Persuadé que le passé éclaire le présent, l'A. situe toujours les questions les plus actuelles dans leurs perspectives historiques, en sorte que l'actualité confère à cet ouvrage, dont on aimerait faire de larges citations, une signification humaine à laquelle on resterait difficilement insensible.

Une première partie, écrite avec beaucoup

de brio, un peu rapidement peut-être, ce qui ne va pas sans entraîner quelque obscurité deci-delà, retrace « la Guerre de l'Islam et de l'Occident ». Elle met au point et révisé bien des notions historiques que tout homme cultivé aurait le plus grand intérêt à reprendre. En particulier, l'A. s'efforce de balayer le préjugé de la supériorité intellectuelle de l'Occident. On notera aussi le très heureux passage sur la riche civilisation sicilienne au temps de Frédéric II.

Conçue dans un esprit très large et selon des perspectives infiniment sympathiques, la seconde partie : « Islamisation et christianisation », met en scène les Turcs chers à l'A., plus turcologue encore qu'arabisant. Elle stigmatisé, et à juste titre, l'hypocrisie des gouvernements occidentaux qui, au cours des guerres balkaniques du XIX^e siècle, « pour justifier leur action (politique), pour la faire soutenir par une partie importante de l'opinion publique, et, peut-être aussi parfois sincèrement », ont attiré les regards sur les événements qui agitaient les pays chrétiens, soumis aux Turcs (p. 101). C'est en effet une révision complète de nos connaissances sur ce terrain que l'A. réclame : « L'histoire de la destruction des Ottomans, quand elle sera faite, nous causera des surprises. Un minimum d'objectivité dans l'examen des points qui paraissent établis n'est pas sans éveiller notre étonnement » (p. 105). Le chapitre sur la tolérance religieuse des Turcs (p. 118 à 122) dresse un impressionnant tableau de sociologie historique.

Tout aussi grand est l'intérêt des quatre autres parties où l'A. revient au procédé monographique qui caractérisait son ouvrage précédent. Après avoir signalé « les contacts intellectuels » entre Islam et Occident, contacts beaucoup plus nombreux et plus ouverts qu'on ne le pense en général, il étudie « L'occidentalisation de l'Islam » (problèmes de la femme et de son émancipation, de l'équipement de l'Afrique, des aspirations nationales).

Les deux dernières parties : « L'Islam en Europe et au Magreb » ; « L'Islam en Afrique Noire », tiennent compte des plus récentes statistiques et les tableaux récapitulatifs annexés aux différents chapitres font de cet ouvrage un instrument de travail appréciable. Les tous derniers chapitres sur : « Islam, animisme et missions chrétiennes » ; « Congrégations et maraboutisme » ; « La pratique de l'Islam en Afrique Noire » ; « Une communauté musulmane de l'Océan Indien », sont un apport valable à une sociologie religieuse de l'Islam en train de se constituer ou de dégager ses normes.

M.-R. M.

Notions fondamentales de la pensée religieuse et actes constitutifs du culte dans la Grèce classique. *Etude préliminaire pour aider à la compréhension de la piété athénienne au IV^e siècle*. Genève, Librairie Droz, 1958, 344 p.

Cet ouvrage constitue une tentative neuve et intéressante de compréhension proprement interne de la religiosité grecque. Il s'agit, pour l'auteur, de retrouver la raison d'être et le sens qu'ont pu avoir les faits religieux grecs pour ceux-là même qui les ont vécus. Comprendre un rite ou une croyance, n'est-ce pas d'abord les situer à leur place dans la conduite quotidienne et dans la vie affective des fidèles ? M. Rudhardt se propose donc d'appliquer à l'étude de la religion grecque des concepts qui lui sont propres, qu'elle a elle-même élaborés, et que l'enquête peut dégager par deux voies : d'une part, l'analyse du vocabulaire religieux (catégories du sacré et divers types d'agents surnaturels) ; d'autre part l'analyse des actes qui apparaissent comme constitutifs du culte, qui forment comme le vocabulaire de base du langage rituel. L'étude est synchronique : elle cherche à définir la piété grecque, spécialement à Athènes au IV^e siècle, de la guerre du Péloponèse à l'avènement d'Alexandre. Plus que sur les documents littéraires, elle s'appuie sur les textes des orateurs qui, par leur destination et leur objet, ont chance de refléter assez fidèlement la religiosité commune.

Deux parties dans l'ouvrage : les notions, les actes. De la première on retiendra spécialement les conclusions de l'auteur au terme de son analyse du vocabulaire du sacré, du pur, de l'impur. Ce vocabulaire ne présente pas une relation simple entre les deux domaines opposés du sacré et du profane. La catégorie du profane, comme telle, n'apparaît pas. On trouve des formes et des aspects divers de sacré s'exprimant par les mots *hieros*, *hosios*, *hagnos*, *hagios*, *agos*, et leurs dérivés. Ces mots s'associent et s'opposent non seulement terme à terme, en couple, mais suivant un complexe de relations qui les unit tous ensemble pour constituer un système susceptible d'exprimer les différents plans du Réel, et les modalités de l'action humaine sur ce Réel. Deux notions jouent un rôle central et règlent d'après les équilibres qui s'établissent entre l'une et l'autre, la logique de cette organisation du sacré : notion de Puissance et notion d'Ordre. L'analyse de M. Rudhardt est, on le voit, très systématique ; mais elle s'appuie toujours sur une documentation large et précise. Peut être une des valeurs d'*hosios*, celle que le mot

prend dans les mystères, n'est-elle pas assez marquée ; peut-être aussi le schéma proposé par l'auteur ne peut-il en rendre entièrement compte.

En ce qui concerne les représentations religieuses (dieux, héros, morts), l'auteur note, avec raison, les disparités qui se marquent, en Grèce, entre le mythe et le rituel. Il faut les prendre comme deux types différents de langage, correspondant à des fonctions et des besoins divers, et qui, sans être tout à fait indépendants l'un de l'autre, ne se recouvrent jamais exactement. Il souligne les limites de l'anthropomorphisme grec, le dieu se situant toujours bien au-delà des formes dans lesquelles on tente de l'exprimer. Il insiste aussi sur l'absence d'une « personnalisation » véritable des figures divines, et sur le caractère non personnel de la survie, dans les croyances à l'immortalité : la fonction du culte funéraire est de maintenir la continuité du groupe familial et de la cité, non d'assurer la permanence, dans l'au-delà, d'un sujet individuel défini par sa dimension spirituelle intérieure.

La seconde partie du livre a pour objet les actes constitutifs du culte, envisagé comme langage gestuel, pourvu de significations propres qui doivent être mises à jour par l'analyse des structures de la conduite. Sont examinés successivement de ce point de vue : les danses, les repas rituels, les divers types d'activités purificatrices, les rites parlés (incantations, cris rituels, chants, prières, serments), les rites d'offrande et de consécration, les sacrifices sanglants. Le grand sacrifice de l'époque classique est une conduite sociale, accomplie par et pour le groupe, dont le schéma s'articule en trois moments : 1° la mise à mort d'un être vivant ; 2° l'extraction du corps de la victime de parties essentielles, spécialement chargées de puissance ; 3° l'utilisation de ces morceaux privilégiés, suivant des règles définies, de façon à renforcer, par cette puissance, la cohésion de la communauté et à l'insérer plus étroitement dans le cadre de l'ordre général du monde. L'extraction et l'utilisation constitueraient donc les moments essentiels du rite, sa fin véritable, l'abattage de la victime jouant un rôle de pur moyen, de condition nécessaire. On peut cependant se demander si la mise à mort, saluée par le cri rituel de l'*ololugè*, n'apparaissait pas, aux yeux du Grec, comme le point culminant du drame sacrificiel. En conclusion, M. Rudhardt estime que la *thusia* grecque ne saurait rentrer dans le cadre sacrificiel défini par Hubert et Mauss : elle ne se présente pas sous la forme qu'ils ont décrite d'un double processus de sacralisation suivi de désacralisation. Le sacrifice grec ne com-

porte pas, à proprement parler, de rite de désacralisation. Il n'en a pas besoin. Il ne fait pas sortir le sacrificateur ni la victime de l'ordre habituel, — nous n'osons dire profane, cette catégorie n'étant pas dessinée dans son opposition univoque à un domaine du sacré. — La participation au sacrifice, loin d'arracher les fidèles à la vie sociale, les y intègre ; elle les prépare à l'activité sociale dont elle est un aspect et un moment. Les rites purificateurs, qui précèdent et accompagnent le sacrifice, restituent bien aux sacrificateurs une *hagnera* qui les rend aptes à entrer en contact avec la Puissance, mais sans les dépouiller des qualités qui résultent pour eux de leur intégration à l'ordre humain (ordre de l'*hosios*). Au contraire, c'est en tant que représentant d'une communauté humaine qu'ils participent au sacrifice.

L'ouvrage de M. Rudhardt met en lumière, de façon spécialement heureuse, un aspect essentiel d'une religion de cité. Mais la religiosité grecque comporte, nous semble-t-il, une autre dimension, dont l'auteur ne rend pas compte, et qui est peut-être, dans son opposition, complémentaire de la première : la vie religieuse n'y apparaît plus comme intégration à la vie sociale, mais comme libération et évaison.

J.-P. V.

149

RUSSO (Francesco).

Gioacchino da Fiore e le Fondazioni Florenti in Calabria. (Joachim de Fiore et les Fondations de son Ordre en Calabre). Naples, Fausto Fiorentino, 1959, XII-277 p.

Auteur d'une savante bibliographie joachimite, le R. P. Russo entreprend dans ce volume de nous restituer la figure et l'œuvre de Joachim de Fiore et de décrire l'Ordre qu'il fonda en marge de Cîteaux. A vrai dire, le lecteur reste surpris que le nom de Joachim de Fiore et ses idées aient pu faire tant de bruit et provoquer tant de remous dans l'ensemble de l'Europe médiévale, puisque, d'après l'auteur, Joachim n'a jamais rien prêché d'autre que la Pure Doctrine. Il n'a, paraît-il, jamais cherché à passer pour prophète et s'est contenté de faire sa petite explication, parfaitement anodine, de l'Écriture, comme tant d'autres, avant et après lui. On pourrait penser que la thèse est soutenue par des textes et un raisonnement. On trouvera au contraire de plates attaques contre des partisans d'autres opinions, comme Buonaiuti, lequel n'a qu'à se taire, vu ce que chacun sait sur son passé. (Cf. p. 29). À défaut d'une logique très serrée, on trouvera au moins dans ce livre un certain nombre de précisions sur

les moines de l'Ordre de Flore en Calabre. Ceci ne manquera pas d'intéresser les érudits locaux, si toutefois ils retrouvent leur chemin dans l'index qui termine le volume et fourmille de fautes d'impression, comme le texte lui-même.

J. S.

150

SALAZAR (Maria-Cristina).

A socio-religious survey of the parish of Cristo Rey in Manizales, Columbia. (Etude Socio-religieuse de la paroisse du Christ-Roi à Manizales). Washington, The Catholic University of America Press, 1957, XIV-122 p.

Dans la collection d'études sociologiques de l'Université catholique d'Amérique cet ouvrage présente les conditions sociales, économiques et religieuses d'une paroisse de 17.000 habitants dans une ville de 140.000 à l'intérieur de la Colombie. Aidée par 9 jeunes femmes de la paroisse, l'auteur visita ou fit visiter 2.673 « familles » en juillet et août 1956. Malgré le manque de préparation des enquêteuses bénévoles et quelques erreurs de détail dans la préparation des questionnaires, l'auteur a pu réunir, grâce à des interviews durant de 30 minutes à une heure, de nombreux renseignements sur cette population excessivement jeune (plus de la moitié en dessous de 18 ans) et très pratiquante (86,4% des personnes âgées au moins de 14 ans avaient été à la messe au cours des 4 dimanches précédant l'enquête). De nombreuses tables présentent en détail ce qu'est la pratique religieuse des différents groupes et on est évidemment surpris de voir les hommes toujours moins fidèles au devoir pascal mais au contraire plus réguliers dans leur assistance à la messe du Dimanche. Alors que 87% des hommes ont fait leurs Pâques, 90% ont assisté à la messe : pour les femmes nous avons au contraire 92% et 84%. Cette curieuse anomalie n'est malheureusement pas expliquée autrement qu'en insistant sur le travail domestique des jeunes mamans.

De très nombreuses corrélations ont été faites entre les différents éléments (âge, éducation, occupation...) et par là cet ouvrage pourtant bien modeste constitue un exemple de ce qui peut être fait assez facilement dans une enquête paroissiale bien menée. Les cartes données auraient facilement pu être améliorées et la bibliographie qui termine l'ouvrage laissait espérer une analyse plus poussée des renseignements obtenus.

J.-M. J.

151

SAXER (Victor).

Le culte de Marie-Madeleine en Occident

des origines à la fin du moyen âge. Auxerre, Publications de la Société des fouilles archéologiques et des monuments historiques de l'Yonne ; Paris, Librairie Clavreuil, 1959, 2 vol., L-463 p. pagin. continue. (Préface d'Henri-Irénée Marrou. Cahiers d'archéologie et d'histoire, n° 3).

Comment la figure de la Madeleine, personnage composite réunissant Marie de Magdala, Marie sœur de Lazare et de Marthe et la pécheresse anonyme de l'onction chez Simon le Pharisien, a-t-elle été dotée progressivement d'un culte, d'une légende, de sanctuaires et de reliques ? C'est ce que l'auteur recherche avec une érudition qui éclaire d'une façon stimulante la genèse de certains phénomènes religieux : « Ce n'est qu'après les martyrologes et les sacramentaires qu'apparaissent les sanctuaires et les reliques, comme si les monuments de pierre et les fragments de corps saint avaient surgi de la méditation et de la prière du haut moyen âge ».

J. M.

152

SCHÖNE (Albrecht).

Säkularisation als sprachbildende Kraft. Studien zur Dichtung deutscher Pfarrer-söhne. (La sécularisation force créatrice du langage. Etudes sur la poésie des fils de pasteurs allemands). Göttingen, Vandenhoeck et Ruprecht, 1958, 252 p.

Un indice précieux de sécularisation est le passage de formes et structures linguistiques du domaine religieux au domaine profane. Pour ce qui concerne la langue allemande, un rôle important dans ce processus de transposition qui dure depuis des siècles revient aux fils poètes des pasteurs protestants. L'A. analyse ici le phénomène en partant de l'interprétation personnelle approfondie de cinq textes (de Gryphius, Lenz, Gotthelf, Bürger, Benn) qui vont du XVII^e siècle à nos jours.

Les résultats sont ensuite groupés en une typologie des formes linguistiques de sécularisation : 1) la parodie littéraire et le blasphème ; 2) la « représentation figurée » (dans l'attitude profane des hommes se manifestent des événements bibliques) ; 3) la « technique de renvoi » (pour la plupart, des comparaisons instructives entre le domaine religieux et le domaine profane) ; 4) la « contrefaçon laïque » (transposition d'un texte religieux en contenu profane). L'A., dont l'intérêt porte surtout sur la forme linguistique, ordonne essentiellement sa recherche en fonction du texte poétique qui est à l'origine. Une analyse sociologique complémentaire aurait à tenir compte également des influences du milieu.

Cependant, même dans le cadre restreint de sa recherche l'A. réussit à donner un aperçu intéressant de la force créatrice du langage chrétien, qui encore à l'heure actuelle continue d'agir dans le domaine profane, non seulement à travers des analogies, mais toujours aussi par des significations dynamiques.

F. F.

153

SEIGNOLLE (Claude).

Le Diable dans la tradition populaire. Paris, G. P. Maisonneuve, 1959, 201 p. (Collection documentaire de folklore de tous les pays).

90 légendes recueillies en Guyenne de 1934 à 1950.

J. M.

154

SEVRIN (Ernest).

Les Missions religieuses en France sous la Restauration. T. II : *Les Missions* (1815-1820). Paris, Vrin, 1959, 532 p. (Ouvrage publié avec le concours du Centre National de la Recherche Scientifique).

Paru il y a plus de dix ans, le premier volume (T. I : *Le Missionnaire et la Mission*, Chartres, Procure des Prêtres de la Miséricorde, 1948) de cet ouvrage avait retenu l'attention non seulement par la richesse de sa documentation, mais aussi par l'esprit qui l'animait. D'une part, en effet, l'auteur s'était attaché à dépassionner l'histoire des Missions de France en s'écartant aussi bien du réquisitoire que de l'hagiographie. D'autre part, il cherchait, dans la meilleure ligne de l'histoire sociale, à prendre une vue d'ensemble du fait-mission à partir de l'ensemble des documents disponibles sur les missions particulières. Restait la tâche de présenter celles-ci. L'ordre chronologique a été choisi. Malgré un sévère travail d'élagage, l'auteur ne nous donne ici que le tiers d'une étude dont le champ doit s'étendre jusqu'en 1830. Pour le moment, la crainte de monotonie exprimée dans la préface est peu justifiée. Aussi faut-il souhaiter que soient bientôt mises au point et publiées les notes laissées pour un troisième volume par l'auteur, décédé en 1957. En attendant, un chapitre de conclusions valables pour l'ensemble de l'étude, nous permet d'avoir déjà de celle-ci une vue cavalière.

Or cette conclusion rejoint la préface pour souligner quelques éléments essentiels. D'abord, l'histoire religieuse de la France tend à être aujourd'hui trop facilement la proie de l'idée suivant laquelle la perte d'influence de l'Eglise catholique en France aurait daté du XIX^e siècle, et, plus précisément, aurait pris racine

dans l'alliance du trône et de l'autel sous la Restauration. En fait, les Missions de France constituent d'abord une réaction contre une situation fortement dégradée et si leur influence ne fut pas aussi considérable que certains ne l'ont dit, elles apparaissent comme un des éléments d'une *restauration* du catholicisme en France. Ceci dit, il est vain de s'indigner contre l'attitude des missionnaires, leur style, leurs empiètements sur le domaine politique général (ici, on peut se demander si parfois l'auteur ne tend pas à confondre explication et justification). Rien d'une passion gratuite dans les positions prises à l'égard de la Révolution, de la monarchie, des biens nationaux.

Toutefois, la lecture-même de l'ouvrage suggère la mise en évidence de certains caractères que l'auteur ne verse pas au bilan de sa synthèse. Les Missions de la Restauration apparaissent en effet comme le fruit d'une conception particulière du catholicisme. Leur proximité avec les milieux « ultra » ne semble pas fortuite et il ne suffit pas de nier la participation des missionnaires à l'action politique directe. Il faut, en fait, remarquer que le clergé, en 1815, est presque aussi divisé que l'ensemble de la nation, et s'il fut presque unanime à accueillir avec faveur le retour des Bourbons, ce fut, dans bien des cas, au même titre que la grande majorité de la nation fatiguée des guerres de l'Empire (l'histoire du clergé « libéral » en France reste à écrire). Or les Missions constituent une entreprise directe contre les tendances qui cherchaient à rétablir l'unité de la nation par un compromis. Persuadés de l'état de *péché* dans lequel s'est mise la France, elles veulent organiser une *réparation* de grande envergure. Ce faisant, elles adoptent un style qui rejoint par bien des côtés les grands *revivals* qu'avait connus ou que devait encore connaître le protestantisme. Aussi l'essentiel de la mission semble-t-il consister en un acte une fois accompli de pénitence publique (d'où les cérémonies expiatoires et les autodafés) destiné à laver les âmes de leur principale souillure, moyennant quoi, régénérées, celles-ci doivent, la grâce aidant, rester ensuite fidèles. La plantation de la croix de mission devient le symbole du terrain reconquis une fois pour toute par l'Eglise.

F. A. I.

155

Les songes et leur interprétation. Paris, Ed. du Seuil, 1959, 331 p. et 6 cartes. (Sources orientales, II).

L'Egypte ancienne (par S. Sauneron), Babylone (par M. Leibovici), les Hittites (par

M. Vieyra), Canaan et Israël (par A. Caquot), l'Islam (par T. Fahd), les peuples altaïques (par J.-P. Roux), les Persans (par E. Meyero-vitch), les Ahl-e-Haqq du Kurdistan iranien (par M. Mokri), l'Inde (par A.M. Esnoul), les Cambodgiens (par P. Bitard), la Chine (par M. Soyumi) et le Japon (par R. Sieffert) : ce livre nous apporte une étude détaillée des problèmes surtout psychologiques et religieux que le Rêve et son univers ont posés depuis longtemps et continuent de poser aux « peuples de l'Orient ». Chacun des orientalistes à qui l'on a confié un chapitre de l'ouvrage l'a traité librement à sa façon, tenant compte de la problématique particulière à la civilisation à laquelle il avait affaire. Mais tous ont eu également soin de ne fonder leur analyse que sur le plus grand nombre de textes, traduits avec soin et par larges extraits : ce contact avec les « sources » donne un grand prix et à l'ouvrage et à la collection dont il fait partie. On notera également, dans les divers exposés, un souci de mettre en rapports la « théorie », en l'espèce les idées que tous ces peuples orientaux se sont faites et se font encore du rêve, avec leur vie quotidienne, les réalités non seulement spirituelles, mais sociales et économiques dans lesquelles ils sont plongés. C'est là une autre raison de souligner l'originalité et la nouveauté de l'ouvrage, et sa réelle valeur scientifique, et de le recommander sans réserves.

J. B.

156

SORET (Marcel).

Les Kongo nord-occidentaux. Paris, P.U.F., 1959, 144 p.

La vie religieuse des Kongo nord-occidentaux imprègne tout. Elle comporte des rites et des pratiques à l'usage du public. Elle comporte aussi d'autres rites et pratiques réservés aux membres des associations à base religieuse. La religion traditionnelle est ici, comme ailleurs, en train de se métamorphoser au contact des religions venues de l'extérieur.

T. D.

157

SPAE (Joseph J.).

Neighborhood Associations. A Catholic Way for Japan. (Associations de voisinage. Une route vers le Catholicisme pour le Japon). Himeji, Committee of the apostolate, 1956, 210 p.

Très au courant de tout ce qui a été écrit sur les paroisses communautaires dans les différents pays du monde et en particulier en France, le P. Spae a su présenter, en missionnaire qui est tout d'abord un sociologue,

quelques uns des problèmes du Japon d'aujourd'hui. Certes il faut tout d'abord respecter les us et coutumes, mais comme une des principales coutumes du Japon est précisément cette vie communautaire des Tonari Gumi ou associations de voisinage, il n'est que de faire appel à cette institution sociale qui est à la fois bien ancrée dans les mœurs du pays et bien adaptée à un travail d'apostolat.

Qu'il cite les Cardinaux Newman, Suhard ou Feltin, l'auteur est convaincu qu'on ne saurait être catholique du seul fait que l'on récite le même Credo, obéit au même Père et partage le même pain à la même table : Avons-nous le droit à ce titre quand nous nous connaissons si peu les uns les autres et quand nous communiquons si rarement avec autrui ? Aussi bien ce qu'il propose à ses lecteurs c'est tout d'abord une véritable découverte de ce grand besoin d'une communauté d'appartenance pour l'homme d'aujourd'hui. A côté du cas japonais c'est pour l'ensemble du monde qu'il pose les fondations théologiques mais aussi sociales et psychologiques de cette vie communautaire que le prêtre et les laïques devenus chefs de groupe doivent faire apparaître. Le plus intéressant est que même lorsque l'auteur présente ce qui devrait être fait, c'est presque toujours en faisant appel à l'expérience et le livre reste donc descriptif. Face aux nouvelles religions du Japon d'aujourd'hui, sous des formes qui peuvent rappeler les méthodes utilisées par certaines sectes, c'est malgré tout la vie intérieure de l'individu que l'on recherche plus qu'une organisation sans faille mais il est intéressant que cela se fasse en utilisant au maximum une vieille tradition japonaise qui se trouve être le groupe de voisinage.

J.-M. J.

158

STIERNOTTE (Alfred P.), éd.

Mysticism and the Modern Mind. (Le Mysticisme et l'esprit moderne). New York, The Liberal Arts Press, 1959, XIV-206 p., index.

Cet ouvrage, écrit par des philosophes, n'intéresse la sociologie des religions qu'indirectement. « Ce recueil, dit la préface, peut être significatif dans ses lacunes comme dans ses inclusions ». Et, en effet, il nous donne une bonne image des représentations que le milieu intellectuel anglo-saxon se fait du mysticisme, avec ses lacunes, ses confusions (le mot de mysticisme est pris dans les sens les plus divers) et aussi ses inclusions. En gros, le problème qui préoccupe les divers collaborateurs de ce symposium, c'est celui de la

réconciliation du mysticisme avec le monde moderne et pour y arriver, ils détachent le mysticisme de la tradition théologique, pour en faire une espèce de « paix de l'esprit » dans notre monde tumultueux et troublé, ou encore une conception dynamique de l'univers, complémentaire de la conception logique de la science. Ils le réconcilient avec quelques unes des tendances les plus profondes de la mentalité nord-américaine ; une phrase comme celle-ci est particulièrement significative de ce point de vue : « le mysticisme est essentiellement démocratique — non ésotérique ». Ainsi *Mysticism and the Modern Mind* est un document valable pour nous montrer comment les faits religieux, et les conceptions que l'on s'en fait, se transforment suivant les milieux sociaux et culturels, comme suivant les conjonctures historiques. Mais, par cela même, il touche encore plus à la sociologie de la connaissance qu'à la sociologie des religions proprement dite.

R. B.

159 VAN BAALEN (Jan Karel).

The Chaos of Cults. (Le Chaos des Religions Nouvelles). Grand Rapids, Michigan, Eerdmans Publishing Company, 2^e éd., 1958, 409 p.

Cet ouvrage pourrait ne pas être sans son utilité pour le sociologue de la Religion si son auteur ne laissait apparaître ses idiosyncrasies à chaque page. On trouve malgré tout dans ce livre de bons renseignements sur le Spiritisme, la Théosophie, l'Eglise Catholique Libérale, les Roses-Croix, la Science Chrétienne, la Unity School, le Baháisme, les Mormons, l'Anglo-Israélisme, l'Adventisme du 7^e Jour, les Témoins de Jéhovah (ces deux derniers mouvements sont-ils bien des nouvelles religions ?), le Réarmement Moral, l'Unitarianisme (est-ce bien là encore un « cult » ?), l'Eglise swedenborgienne. Il faut admettre certains préjugés dogmatiques pour se trouver d'accord avec ce choix. On regrette que le même parti pris vicié sérieusement le chapitre sur les Mormons, dans lequel les considérations sur la polygamie tiennent une place fort disproportionnée à son importance dans l'ensemble des pratiques de ce groupe. La bibliographie qui termine le volume ne manque pas d'intérêt, mais la sélection des titres souffre elle aussi d'un certain manque de sympathie vis-à-vis des sujets abordés.

J. S.

160 VARG (Paul-A.).

Missionaries, Chinese and Diplomats. The american protestant missionary

Movement in China (1890-1952). (Missionnaires, Chinois et Diplomates. Les missions protestantes américaines en Chine, 1890-1952). Princeton, University Press 1958, XII-335 p.

Ce petit ouvrage esquisse les péripéties des missions américaines en Chine. Après avoir retracé rapidement l'évolution des conceptions missionnaires entre 1830 et 1890 l'auteur décrit les débuts des missions américaines en Chine et consacre tout un chapitre à la révolte des Boxers qu'il envisage, de manière nouvelle et intéressante à travers la correspondance entre les missionnaires et le State Department. Puis, très rapidement, l'auteur montre comment le mouvement missionnaire a su s'adapter au Nationalisme chinois des années de 1911 à 1937 et quelle fut pendant la guerre sino-japonaise, la situation des missions, traquées par les Japonais, souvent mal traitées par les Chinois au moins jusqu'en 1941. Elles connaîtront un dernier répit entre 1941 (début de l'intervention américaine contre les Japonais) et 1949.

Cet ouvrage présente un très grand intérêt. En effet il étudie la mission en la replaçant dans son cadre historique et sociologique. On n'a pas affaire ici à un travail hagiographique mais à une série de recherches sur l'attitude des Eglises établies devant la mission. On y voit le rôle des mouvements de jeunesse (en particulier l'YMCA), l'attitude des Eglises en pays de mission, comme le comportement des non chrétiens devant la mission. Il faut souligner tout l'intérêt du chapitre sur les problèmes ruraux, malheureusement bien sommaire, on a bien l'impression, malgré tout, que jusque vers 1945-49 les problèmes économiques et sociaux n'ont pas été les préoccupations fondamentales des missionnaires qui ne se sont pas rendus réellement compte de la poussée communiste.

F. G. D.

161

VOGT (Edvard).

Problemi di sociologia religiosa. Parte seconda. (Problèmes de sociologie religieuse, II). Rome, Edizioni internazionali sociali, 1959, 190 p., polytype.

Cours donné à l'Université internationale des études sociales, consacré, dans une perspective catholique, aux aspects sociaux des religions non-catholiques. En neuf chapitres sont successivement étudiés l'histoire et l'objet de la sociologie des religions, l'origine des religions, l'Histoire des religions, la structure, la dynamique et la typologie, enfin, les diverses religions (où l'on s'étonnera que l'Orthodoxie soit passée sous silence). Bonne sélection bibliographique.

E. P.

162 VREED DE STUERS (Cora).

L'émancipation de la femme indonésienne. La Haye, Mouton et Cie, 1959, IX-175 p., 2 cartes. (Coll. Le Monde d'Outre Mer passé et présent. Ecole Pratique des Hautes Etudes, VI^e section. Préface de J. Berque).

La littérature en langue française sur l'Indonésie, jusqu'à présent très pauvre, s'enrichit avec ce petit livre d'un travail qui mérite de retenir l'attention. L'auteur ne pouvait parler de l'émancipation de la femme en Indonésie sans parler de l'enseignement, ni présenter les revendications féminines dans une société à majorité musulmane sans comparer le droit coutumier (*l'adat*) encore appliqué, au droit coranique qui, dans certaines régions, restreint les droits reconnus aux femmes, dans d'autres, au contraire, leur en assure que ne leur avait pas accordés la coutume locale. La comparaison ne pouvait être complète, étant donnée la multiplicité des aspects juridiques qui obligea van Vollenhoven à diviser l'Indonésie en 18 régions de droit coutumier, comme le rappelle l'auteur. L'obligation de schématiser son analyse rendait sa tâche difficile, mais ne l'a pas empêchée de donner une idée générale et claire des régimes patrilinéaires, matrilineaires et bilinéaires qui voisinent en Indonésie.

Elle a insisté sur les formes de répudiation et en particulier sur la répudiation conditionnelle qu'est le *ta'nik at talak*; sans mettre la femme à l'abri d'une répudiation arbitraire, il lui permet au moins de réclamer elle-même la séparation si le mari manque à ses obligations.

Bien des détails qui substituent des données justes à des idées *a priori* et à des interprétations fausses devraient être relevées dans l'ouvrage; signalons seulement ce qui est dit de la dot coutumière, le *mas kawin*, trop souvent traduit par « prix de la fiancée », alors que le caractère commercial impliqué dans ce terme est étranger à l'esprit du mariage indonésien. Les deux chapitres dans lesquels il est question de la polygamie sont des plaidoyers autant que des exposés — du reste, appuyés sur des chiffres. Mais qui reprocherait à C. V. de S. d'avoir traité le sujet avec sa sensibilité de femme, puisque ses amitiés féminines lui ont valu la confiance des Indonésiennes et que cette confiance a été la clef de sa connaissance compréhensive?

J. C.

163 WAND (J.W.C.).

The Church today. A brief description of the Christian Church in its external variety

and its inner unity. (L'Eglise d'aujourd'hui, brève description de l'Eglise Chrétienne, dans sa diversité externe et son unité interne). Harmondsworth (Middlesex), Penguin Book, 1960, 192 p. (Coll. Pelican).

Ecrit par un ancien évêque anglican, éditeur de la *Church Quarterly Review*, ce petit ouvrage de vulgarisation a peut-être plus valeur de témoignage que valeur documentaire. On y voit développer l'idée que les églises chrétiennes, malgré les barrières formelles, constituent une Eglise du Christ, et que cette notion gagne du terrain à la fois par le développement des théologies de l'Eglise et par celui du mouvement oecuménique.

F. A. I.

164

WEBER (Max).

The Religion of India. The Sociology of Hinduism and Buddhism. (La Religion de l'Inde. Sociologie de l'Hindouisme et du Bouddhisme). Glencoe, Ill., The Free Press, 1958, VII-392 p. (Traduit et édité par Hans H. Gerth et Don Martindale).

Etant donné l'importance de la pensée de Max Weber pour la sociologie contemporaine, on voudrait se réjouir de voir traduite en anglais une de ses œuvres de sociologie religieuse, d'autant plus qu'aucun de ses ouvrages principaux n'a encore été traduit en français. (La collection « Recherches en Sciences humaines », Librairie Plon, a publié l'an dernier un premier volume de traductions : Max Weber, *Le Savant et le Politique*, avec une substantielle Introduction de Raymond Aron). Malheureusement, alors que Talcott Parsons a donné une bonne version anglaise de *Die Protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus* (Londres, 1930), l'ouvrage à bon droit le plus fameux de Weber, nous nous trouvons ici en face d'un livre dont on ne peut que déconseiller l'usage, tant il est loin de représenter une traduction valable de ce qui constituait la première des monographies comparatives réalisées ensuite par Weber. Si désagréable qu'il soit de porter un tel jugement, l'importance même de l'auteur, et de l'œuvre, le réclame. L'ouvrage de Weber n'est pas précisément facile, du moins ne doit-on pas laisser attribuer au grand sociologue les obscurités, les non-sens, les absurdités, qui résultent d'une négligence, d'une inexactitude et même d'une simple incompétence linguistique proprement incroyables. Dès la seconde page du texte, « nachweislich », qui signifie « attesté », est pris comme impliquant une postériorité (p. 4, ligne 2). Qui pourrait supposer que le « péché originel » (p. 144) ait

remplacé le « mal radical » (« radikal Bösen », p. 143), ou que « our time calculations » (p. 301) soit pour « l'ère chrétienne » (« unsere Zeitrechnung », p. 330) ? Quel lecteur non averti reconnaîtrait dans « the late sect adherents of Chaitamitic » (p. 301) les adhérents de la secte, tardive, de Chaitanya (W. p. 330) ?

On comprend le souci qu'ont eu les traducteurs d'alléger le texte compact de Weber en le distribuant, non plus seulement en trois parties, mais en chapitres et sections, en subdivisant, peut-être à l'excès, les indications données par l'auteur dans son sommaire (p. VII). On s'explique moins l'absence de référence au titre original (*Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie. II, Hinduismus und Buddhismus*), au sous-titre (*Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen, II*), à la date de publication (1921 pour la 1^{re} édition sous cette forme : ceci n'est pas sans importance directe quant à la bibliographie, naturellement reproduite sans changements). En fait, une introduction remplaçant le travail dans l'œuvre de Weber, et par rapport à l'*Éthique Protestante* en particulier, s'imposait pour faire comprendre son orientation. Le vocabulaire à la fois synthétique et personnel de Weber pose au traducteur des problèmes ardu, et réclame pour chaque concept-clef une note explicative. Talcott Parsons a donné un modèle avec sa traduction d'une partie de *Wirtschaft und Gesellschaft* parue en 1947 sous le titre : *The Theory of Social and Economic Organization*. Les notes de Weber, dont certaines sont très développées, ont été divisées en deux parties : les unes ont été intégrées au texte, sans signalisation aucune, les autres, qui contiennent des éléments bibliographiques, reléguées à la fin du volume, et traitées, s'il est possible, avec moins de soin encore que le texte. Dans les deux premières pages on lit par exemple « nordestlichen » pour *nordöstlichen* et « Atharva Vedar » pour *Atharva Veda* (p. 344-5) ; ici, à la différence du texte, la graphie allemande a été maintenue : « Vischnu » etc. ; certaines notes sont rendues incompréhensibles, p. ex. p. 358, 2^e §, ou p. 361, n. 49, l'allemand « also » traduit par l'anglais « also », etc.

Un sondage choisi au hasard, aux pages 306-309, va montrer comment la pensée de Weber est défigurée.

Weber mentionne les influences réciproques entre Shivaïsme et Vishnouisme, et les emprunts ou passages de l'un à l'autre (« gegenseitige Beeinflussungen und Uebergänge », p. 336) ; cela devient « contrary influences and nuances » (p. 306, ligne 1). Puis vient une

formule saisissante, encore que complexe, qui résume la section précédente : le Shivaïsme a transformé, par une sorte de castration ritualiste, un orgasme en culte du lingam (« Der orthodoxe brahmanische Civismus kastrierte die Orgastik ritualistisch zum Lingam-Kult »). On nous propose : « Orthodox Brahmanical Shivaism reduced the orgiastic ritualism of the *lingam*-cult to chastity ».

Lorsqu'à propos du Krishnaïsme, qu'il appelle une « Heilandserotik », un érotisme du Sauveur, si l'on peut dire ainsi, Weber écrit qu'il s'est plus tard enrichi et sublimé sous l'influence chrétienne, en empruntant quelque chose à l'intériorité de légendes comme celles de la jeunesse à Bethléem (p. 338-9), cela devient : « ...This was important also for the inner quality of the later developed Christian legends — the history of the Bethlehem youth, above all — which represented a sublimation and enrichment of the redeemer eroticism » (p. 308).

Weber ajoute que la dévotion appelée *bhakti* était dans le même rapport avec la sotériologie intellectuelle des Bhagavatas qu'un certain piétisme par rapport à l'orthodoxie de Wittenberg aux XVII-XVIII^e siècles. Au lieu de cela on nous propose : « In the intellectual sotériology... *bhakti* meant somewhat the same as piety, namely Zinzendorf Pietism, of the Wittenberger orthodoxy... »

À la page suivante, après « Bhabavata » pour Bhagavata (ligne 1), on lit : « Such religious manifestations were important, finally, only as technical devices subordinate to the single decisive holy circumstance ». Il s'agit de moyens techniques accessoires pour produire l'état de grâce, seul décisif : « technische Hilfsmittel für die Erzeugung des allein entscheidenden Heilszustandes », mais le sens du passage est encore obscurci par la traduction inexacte de ce qui précède immédiatement.

Un peu plus bas (après un « it » à supprimer, ligne 14), nous lisons : « The true *bhakti* adherent preserved himself in the love of god finally in the absence of unpure (*sic*) thoughts and drives, particularly anger, envy, desire ». Il s'agit de la *bhakti* véritable, qui est l'amour de Dieu (« Bewahrt sich das echte Bhakti, die Gottesliebe, letztlich in der Abwesenheit... »). (Un peu plus bas, il faut lire *jnana-marga*, et non *inana-marga* ; Weber avait « Inana »).

Arrêtons ici la démonstration. Le méfait, grave surtout pour les pays de langue anglaise, devait être signalé. Le compte rendu anonyme paru dans le *Times Literary*

Supplement, d'habitude mieux informé (20 mars 1959, p. XI), a pris la présente traduction pour argent comptant ; du reste l'auteur de ce compte-rendu paraît croire que Max Weber est un obscur contemporain. Terminons par le vœu d'une part d'analyser prochainement, sur l'original, le beau livre de Max Weber, pour faire ressortir son originalité et l'intérêt qu'il conserve, quarante ans après sa parution, pour les études indiennes, d'autre part d'avoir bientôt une traduction française, sinon de ce même ouvrage, du moins et en premier lieu du classique qui le précède dans l'œuvre de Max Weber, son *Ethique protestante*.

L. D.

165

WEIGEL (Gustave).

Faith and Understanding in America. (Foi et compréhension aux Etats-Unis). New York, MacMillan, 1959, 170 p.

De ce recueil d'articles pour la plupart théologiques ou moraux, le sociologue retiendra deux analyses de la situation du catholicisme américain à l'égard de la société globale et du protestantisme (ch. 4 : « Catholic communication with the World », et ch. 5 : « An Introduction to American Catholicism »), où l'on peut relever plusieurs remarques intéressantes sur les caractères distinctifs du catholique américain.

F. A. I.

166

WENDLAND (Heinz-Dietrich).

Botschaft an die soziale Welt. Beiträge zur christlichen Sozialethik der Gegenwart. (Message au monde social. Contributions à l'éthique sociale-chrétienne d'aujourd'hui). Hambourg, Furche-Verlag, 1959, 336 p. (Etudes de Théologie sociale et d'Ethique sociale évangéliques, V).

Ce volume fait suite à une série d'ouvrages qui jusqu'à présent traitent de sociologie « empirique » mais il s'agit ici de théologie plus que de sociologie. Le Prof. Wendland a rassemblé vingt études qu'il a faites entre 1953 et 1958 et qui portent sur des problèmes très différents d'apparence mais qui ont tous une même base, la permanence de la Parole de Dieu et l'existence d'une éthique sociale de l'Eglise. L'A. souligne les fondements néotestamentaires de cette position au cours de quatre exposés dont le plus important nous semble être celui consacré à la souveraineté du Christ et à la doctrine des deux Royaumes. Puis il envisage ce qu'est devenue la « *Christliche Soziallehre* » dans l'Allemagne d'aujourd'hui mais en s'interrogeant surtout sur les conceptions eschatologiques qu'elle implique. Enfin

une dizaine d'études sont consacrées à la responsabilité actuelle de la Société comme de l'Eglise dans le monde contemporain ; signalons ici le très grand intérêt et la solidité de l'étude sur « *Espérance chrétienne et espérance communiste* ». D'autre part le prof. Wendland pose le problème de l'Elite dans une étude sur la notion de Pouvoir et aborde le problème de l'association (traduction faible de *Partnerschaft*) d'une part dans ses aspects généraux (dans l'entreprise, dans la vie politique et syndicale) et d'autre part à propos du couple. L'ouvrage se clôt sur trois chapitres consacrés à la Diaconie à laquelle l'auteur attribue un rôle fondamental dans la vie actuelle des Eglises dans le Monde et un autre à la très lourde responsabilité sociale du Mouvement oecuménique.

Il s'agit là d'une étude en définitive très solide et qui complète admirablement l'autre ouvrage du Prof. Wendland, *L'Eglise dans la Société moderne*. Destiné à des laïques mais fondé sur une théologie solide ce volume fait mieux comprendre la direction que ses responsables veulent donner à l'Eglise évangélique en Allemagne et permet de replacer dans leur cadre théologique et ecclésiologique les études de sociographie qui commencent à apparaître sur les paroisses protestantes allemandes.

F. G. D.

167

ZIEGER (Paul).

Kirchliche Statistik (Gliederung, Pfarrstellen und Geistliche Kräften der evangelischen Landeskirchen nach dem Stand vom 31-12-1958). (Statistique ecclésiastique : Structures, postes pastoraux et forces spirituelles des Eglises évangéliques locales au 31-12-1958). Gütersloher Verlags-haus Gerd Mohn, 1959. Extrait du *Kirchliches Jahrbuch für die evangelische Kirche in Deutschland* — 1958.

Un long chapitre de statistique ecclésiastique (pp. 378-436), rendra les plus grands services : on y trouve tout d'abord pour chacune des Eglises rattachées à l'EKD (abréviation courante pour Eglise évangélique allemande) le nombre de circonscriptions (Inspections ecclésiastiques, ou Régions, consistoires), le nombre de paroisses (et on spécifie celles qui ont un Pasteur et celles qui n'en ont pas (et l'on peut noter que c'est en DDR que l'on trouve le plus grand nombre de paroisses sans Pasteur : 2.103 pour 5.140 que comptent les deux Allemagnes), le nombre et la répartition des Pasteurs, des Assistants de paroisse, des « Vicarines », etc., le nombre et l'âge des retraités. Puis on trouve des ren-

seignements sur la vie religieuse des Eglises, nombre de baptêmes, de mariages et d'enterrements; on constate que les plus forts pourcentages de baptêmes d'enfants naturels ont lieu en DDR (Berlin-Brandebourg-Poméranie, 12,3%, Silésie allemande, 9,5%, Anhalt 9,8%) alors que le pourcentage maximum de la République fédérale est la Bavière avec 8,7%; on trouve également le pourcentage des baptêmes par rapport aux naissances d'enfants dont l'un des parents au moins est protestant; on donne aussi le nombre de participants à la Sainte Cène avec les pourcentages des hommes (pourcentage qui varie de 28% en Saxe à 41% en Schaumburg-Lippe. Une troisième série d'études porte sur les étudiants en Théologie, nombre (hommes et femmes; évolution par rapport aux années universitaires précédentes, 8% de plus en 56-57 qu'en 55-56, et 4% de plus en 57-58 qu'en 56-57) et origine socio-professionnelle; on constate que 42,9% des étudiants sont enfants de personnes ayant fait des études supérieures (Akademiker), dont

22,2% fils de Pasteurs, 16,8% sont fils de cadres moyens, 19,8 d'employés, 6,9 d'ouvriers, 9,1 d'artisans et de petits commerçants. On trouve encore une étude sur les entrées et les sorties de l'Eglise et il semble que le bilan soit faiblement positif en faveur des Eglises protestantes dans un certain nombre d'Eglises, dont la Rhénanie et là pour la première fois depuis longtemps. Enfin on nous fournit un résumé de l'évolution de la population religieuse en Allemagne avec des renseignements pour 1871 (62,3% de protestants, 36,2% de Catholiques et 1,25% de Juifs), pour 1900 (62,5; 36,1; 1), pour 1910 (61,6; 36,7; 0,95), pour 1925 (64,1; 32,4; 0,9), pour 1939 (60,6; 33,4; 0,3) et pour 1950 (République fédérale: 50,6; 45,8 — DDR: 81,9; 11,0 — Allemagne: 59,4; 35,5). On se rend compte de la richesse de cet article, on admire les précisions de cette statistique ecclésiastique et on l'envie; on regrette cependant l'absence de toute statistique sur les présences au Culte.

F. G. D.

Les dépouillements de revues et recensions d'ouvrages en vue du présent Bulletin Bibliographique ont été assurés par : Roger BASTIDE, Bernard BLUMENK-RANZ, Jean BOTTERO, Jeanne CUISINIER, Henri DESROCHE, Thomas DIOP, François-G. DREYFUS, Louis DUMONT, F. FURSTENBERG, Jean HADOT, J. HUTTON, François-A. ISAMBERT, J.M. JAMMES, Christiane LACOUR, Gabriel LE BRAS, Marie-Louise LETENDRE, Jacques MAITRE, Michel MESLIN, Maurice MONTUCLARD, Emile POULAT, A. QUERIDO, Jean SEGUY, J.-P. VERNANT, Monique VINCENNE.

